

分类号_____

密级_____

UDC _____

编号_____

華中師範大學
硕士学位论文

楚文化视域下的早期风水观念研究
——以天文为中心

学位申请人姓名: 关晓武

申请学位学生类别: 全日制硕士

申请学位学科专业: 专门史

指导教师姓名: 王玉德 教授

分类号 _____

密级 _____

UDC _____

编号 _____

华中师范大学

硕士学位论文

楚文化视域下的早期风水观念研究

——以天文为中心

学位申请人姓名: 关晓武

申请学位学生类别: 全日制硕士

申请学位学科专业: 专门史

指导教师姓名: 王玉德 教授



硕士学位论文
MASTER'S THESIS

硕士学位论文

楚文化视域下的早期风水观念研究 ——以天文为中心

论文作者：关晓武

指导教师：王玉德 教授

学科专业：专门史

研究方向：中国文化史

华中师范大学历史文化学院

2017年5月



硕士学位论文
MASTER'S THESIS

The Research of Early Fengshui Concepts in The Perspective of Chu Culture —A Case Study of Astronomy

A Thesis

Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement

For the M. A Degree in History

By

Xiaowu Guan

Postgraduate Program

College of History and Culture

Central China Normal University

Supervisor: Yude Wang

Academic Title: Professor

Signature

Approved

May. 2017



华中师范大学学位论文原创性声明和使用授权说明

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师指导下，独立进行研究工作所取得的科研成果。除文中已经标明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律结果由本人承担。

作者签名：关晓武

日期：2017年5月31日

学位论文版权使用授权书

学位论文作者完全了解华中师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属华中师范大学。学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许学位论文被查阅和借阅；学校可以公布学位论文的全部或部分内容，可以允许采用影印、缩印或其它复制手段保存、汇编学位论文。（保密的学位论文在解密后遵守此规定）

保密论文注释：本学位论文属于保密，在____年解密后适用本授权书。

非保密论文注释：本学位论文不属于保密范围，适用本授权书。

作者签名：关晓武

日期：2017年5月31日

导师签名：

日期：2017年5月31日

本人已经认真阅读“CALIS 高校学位论文全文数据库发布章程”，同意将本人的学位论文提交“CALIS 高校学位论文全文数据库”中全文发布，并可按“章程”中的规定享受相关权益。同意论文提交后滞后：☐半年；☐一年；☐二年发布。

作者签名：关晓武

日期：2017年5月31日

导师签名：

日期：2017年5月31日



中文摘要

中国风水是一门古老的处理人与环境的文化，其诞生是先秦时期天文、地理、人事之立体层面下诸多内容与概念逐步融合而成的结果。楚文化是我国先秦时期南方地域文化的代表，目前学界对楚文化内部风水内容的探讨还十分薄弱。本文首先梳理了天文观象活动和早期风水之间的关联性，发现楚人漫长的天文学传统之下潜藏了历史悠久的相地活动；其后在对“绝地天通”内容的探讨中，考证了楚人农业用火和巫术传统对楚地早期风水观念建立的启迪意义，展现了楚文化中“火气同源”的风水发展过程；楚人独特的宇宙观、灵魂观以及强烈的祖先崇拜导致楚人阴宅风水方面有较多实践，本文最后一部分通过“楚式镇墓兽”的解读展现“气”之观念在楚文化墓葬风水中的地位，认为楚地思想体系中存在着较丰富的“气”之原始观念，这些观念形态逐步与生命崇拜、灵魂飞升等内容交融结合，而有可能进入到主导魂魄永生的风水体系中。楚文化视域下的原始风水活动和朴素的早期风水观念是风水起源过程中的重要环节，这个过程可能是独立的，并代表南方风水文化与北方风水文化融合。

关键词：楚文化；风水；天文；绝地天通；火正；气



Abstract

Chinese geomancy Fengshui is an antique culture dealing with the relationship between human and environment, whose naissance experienced the progressively fusion of a series concepts of ancient astronomy, geography and personnel in pre-Qin period. The initial practice of Fengshui has a close connection with astronomy. What was hidden beneath Chu people's historically astronomic tradition is the old geomancy activity and the agricultural fire and the existence of witchery, promoting the origin and development of the geomantic culture. It was Chu people's unique cosmology, the concept of soul and the strong ancestor worship that resulted in the considerably leading position in the practice of graveyard's Fengshui. The physic-geographical environment of Chu had an objective impact on the early development of Fengshui concept. The later foundation of Fengshui theory is affected by the theory of Chu philosophy, from which the Qi conception was likely to originate. The concept finally entered into the Fengshui system dominating the forever soul and achieved Fengshui' origin. From the perspective of Chu culture, the primitive Fengshui activity of Chu people and the plain early concepts of Fengshui on Chu land are the significant links in Fengshui provenance. This process could be independent ,that eventually made a integration with the northern process as the representative of southern Fengshui in the origin of the whole Fengshui culture.

Key words: Chu-culture ; Chinese geomancy Fengshui ; Astronomy; Isolation of heaven and Earth ; Fire wizard ; Qi



目 录

中文摘要.....	I
Abstract.....	II
一、绪 论.....	1
(一) 选题缘由及意义.....	1
1.选题缘由.....	1
2.选题意义.....	2
(二) 研究方案.....	3
1.研究目标.....	3
2.研究方法.....	3
3.研究内容.....	4
4.研究创新.....	5
(三) 学术前史.....	5
1.风水研究.....	6
2.楚文化研究.....	11
(四) 一个问题的假设.....	14
二、象天法地——从观天到相地.....	17
(一) 风水考辨.....	17
1.风水与风、水.....	17
2.风水与堪輿.....	19
3.青乌·青乌.....	22
(二) 天地之道.....	27
1.规矩通天地.....	27
2.“定之方中”.....	33
3.辨方正位.....	37
(三) 楚人的天文传统.....	45
1.“世序天地”.....	45
2.楚人天文与风水.....	49
三、绝地天通——火、巫与风水.....	55
(一) “绝地天通”历法解.....	55
1.“嘉生不降”.....	55



2.火历与历法改革	60
(二) “出火”与风水	65
1.火正·大火·鹑火	65
2.出火·火田·燎祭	70
3. “火”与“气”	77
(三) 复地天通	80
1.断裂与分化	80
2.风水与通神	81
四、导气升灵——气解“楚式镇墓兽”	83
(一) 略论楚墓与风水	83
1.封土与风水	83
2.选址、头向与风水	84
(二) 楚式镇墓兽的风水学解读	85
1.主流解释	85
2.灵兽乘气	86
五、结 语	89
参考文献	92
致 谢	100



一、绪 论

（一）选题缘由及意义

1.选题缘由

首先,风水是中国传统文化中沟通人与环境、协调人与建筑关系的一门古老文化,古往今来一直在中国的社会生活中持续发挥作用,拥有异常广泛的社会基础。但风水作为一门古代留存下来的术数,在其内容中包含大量迷信成分,近年来社会大众对风水的过度追捧放大了这一属性,风水的负面效应引起了有识之士的反思和警惕。在这一背景之下,如何合理对待风水文化便成为学者们关心的问题。本文对风水进行研究,一方面是欲以历史学的方法探究其作为一类文化现象发生、发展的历史起源过程和本初形态,解释这一现象之后的深层次社会文化心理,为中国传统文化史的研究增加一点内容;另一方面则寄希望于通过其本源的研究,疏理风水文化的复杂属性,弱化、剥离风水中存在的迷信成分,正确引导社会价值观念。此外,近年来韩国、日本等国家向联合国教科文组织递交申请拟将“风水”作为本国珍贵文化的代表纳入“世界非物质文化遗产名录”。我国目前固然应对风水持批判的态度,宜谨慎对待,但同时应当考虑到,风水作为一门存在千余年的传统文化,其对我国保存丰富的古建筑类文化遗产产生过深远影响。古建筑类文化遗产中的风水内涵作为其历史价值、艺术价值的有机组成部分不可分割且继续存在,在古建修复、园林设置等方面仍持续发挥着正面影响,正确理解风水在其中的作用有助于古建筑类文化遗产的保护和传承。此外,风水元素的存在对这类建筑的申遗也有裨益。笔者对现代社会中的风水活动持保守批判的态度,但无碍将历史时期的风水活动作为一类文化习俗进行史学方面的观察和研究。1980年以来,学界对风水的研究持续进行、不断深入,涌现出众多的研究成果。但遗憾的是,学界对风水的研究多限于秦汉之后,先秦时期风水起源阶段的研究一直薄弱,风水起源阶段的学理性研究需要加强。

其次,笔者在本科和研究生的专业学习中,逐渐接触先秦地域文化中南方文化的代表——楚文化,并对先秦南方地域文化中的人地观念发展及其关系进程产生学术兴趣。楚文化作为先秦时期中国南方地域文化的集大成者,有着丰富的考古文化遗存。大量城址、墓葬的发掘和研究显示出楚文化中有着非常丰富的风水实践活动。笔者曾多次跟随专家学者前往楚文化考古工地的现场进行参观学习,并有过多次楚文化考古工地实习的经历,对楚文化中风水内容的设置有切身的感性认识。建国以



来楚文化研究取得了丰硕成绩，但直接相关于楚文化中风水内容的探讨，囿于笔者视野，成体系的研究成果未曾得见。

从目前来看，探讨楚文化与风水的关系，研究楚文化中的风水观念对风水研究、楚文化研究都有较强的学术意义，同时具有现实的可操作性。以上几点因素共同构成了笔者拟开展本研究的初始动机。因此笔者选取“楚文化视域下的早期风水观念——以天文为中心”作为硕士学位论文的主题，这一主题包含三个层次的内涵和限定。

“楚文化视域”是指以楚文化的视角切入早期风水的研究，其限定又可以分为两个层次。一是研究的范围限于楚地和楚文化，即在地域上表现为以湖北省为中心，包含豫、皖、湘的局部或大部地区组成的楚文化中心地带，在地理上区别于黄河流域的中原地区，强调其作为长江流域南方文化代表的属性；在文化归属上，以考古学标准判定为楚文化系统的墓葬、遗址、出土文物与简帛材料等内容都是本文的研究范围，这其中即包括春秋中晚期以后的曾文化内容^①。二是研究的时间下限以楚文化作为一个完整文化主体融入大一统汉文化的时间点为准，据张正明先生的观点，这一时间下限大约在汉武帝之时^②，因此汉初楚地出土的楚文化系统简帛材料也属本文的研究范围。

“早期风水观念”是指汉晋之前风水文化未成型时的早期风水形态中的朴素观念和其要素体系，也包含对产生这些观念的社会肌理和文化心理探讨，受限于楚文化的视角，在本文的实际执行中，偏重于先秦时期风水萌芽阶段的内容探讨。

“以天文为中心”是指以先秦时期的天文观象、天地祭祀、通神崇灵、择日择时等涉“天”类活动为探究的中心和重点，这一点是基于早期风水活动中象天法地彼此交缠密不可分这一特性而作出的方向限定。

2.选题意义

学术意义：目前风水的学理性研究仍旧薄弱，将风水和楚文化结合起来的研究更是少见。进行此项研究一方面可以弥补风水理论研究的薄弱之处，通过楚地风水起源揭示先秦时期风水起源的具体情况。另一方面可以拓展楚文化研究的角度，为楚文化研究开辟新的领域，解决楚文化研究中一些悬而未决的问题。楚文化目前的

^① 从目前曾楚两国墓葬考古来看，曾文化春秋前期整体上仍保持中原文化的特征，春秋中期以后楚文化的元素即增多，曾文化至迟从春秋晚期即已受到楚文化的强烈影响，战国中期曾国灭亡后已经完全融入楚文化。参看王斌《曾国墓葬探析》，华中师范大学学位论文，2009年。

^② 张正明：《楚文化史》，上海：上海人民出版社，1987年。第318页载：“就从汉武帝独尊儒术和改历法、定服色之时起，自成体系的楚文化不再存在了。”



研究已经比较全面，但在涉及一些特殊文化现象时，传统的学科观点往往难以恰当解释，风水视角的引入有助于解释这些困扰，推动楚文化研究的发展。

社会意义：风水文化在中国文化土壤中传承了千年之久，目前存在较多社会争议，常常陷入矛盾之中。鉴于这一习俗的巨大历史惯性，风水仍将在我国现阶段社会中持续存在较长的一段时间，因此对待风水不宜简单地将其定性为科学或者迷信而进行非此即彼的处理。研究其起源和发展过程有助于风水自身正本清源、去芜存菁，从而进一步弱化、剔除风水中的迷信成分，增强其在生态保护、建筑规划等方面的正面意义，使风水能够更以一个更合理的方式在社会中发挥其效应。此外，风水在今天的楚地域范围内仍旧有非常大的影响力，在住宅选择、城市规划、环境保护等方面不断产生影响，这种影响是正负两面共存的，正确导引社会中的风水活动能够减少其中的不良影响，有助于弘扬先进文化，增进社会的稳定。

（二）研究方案

1. 研究目标

综合目前的风水与楚文化研究状况，本文致力于以下三个研究目标。

第一，揭示楚文化中风水观念形成的文化空间、过程和要素。

第二，尝试证明楚地较丰富的“气”之原始观念和楚文化之中和墓葬营造、灵魂升天一类的内容之间的融合过程，这个过程或许影响了后世风水体系中“气”之概念的建立。同时在楚文化视域下探讨先秦时期风水在楚地萌芽的可能性和合理性，发掘楚文化中的早期风水特征。

第三，补充楚文化的术数研究，尝试用风水解释楚文化中一些特殊文化现象，为楚文化的研究增加新的角度。

2. 研究方法

第一，文献研究法。借助网络、图书馆、高校院系、档案馆收集和查阅大量风水与楚文化文献，综合把握前人的学术成果，在立足研究现状的基础上确定研究课题，在运用前人的学术成果时能够去伪存真，对主流观点能够提出质疑。特别注意搜集新的文献材料和考古发掘资料，注意最新的风水研究进展，结合新材料提出新观点。

第二，跨学科研究法。本研究课题涉及的学科领域比较广，历史学、文化学、考古学等学科的理论和方法均要使用。历史学方面涉及先秦术数、先秦哲学、天文



历法等方面,对先秦楚地民族心理、楚国民间信仰、楚国神话和传说的分析需要文化化学的理论参与,对楚文化墓葬的研究需要运用考古学的理论和材料。

第三,综合研究和个案分析法。本研究课题在整体的研究过程中,运用历史学与文化化学的方法对楚文化的族群构成、信仰、巫术活动、天文、丧葬等内容和风水的一般性原理结合起来,运用综合性的研究方法把握其整体特性。在具体的研究内容中,采取个案分析的方法,选取具体的例子加以说明。在楚文化墓葬和器物研究中,尤其注重个案分析法的具体使用。

第四,假设与求证法。本研究课题围绕“楚文化是先秦时期南方地区重要的早期风水文化载体,这一载体内部可能存在着独立的风水起源路径”的这一预设观点,采用大胆假设逐步求证的方法一步一步推进研究深入。在提出问题后给出假设,然后综合考察楚文化内部相关的各文化要素,分析其在风水起源中可能起到的作用并试图其还原其过程,逐步建立起楚文化内部的风水起源过程中自然和文化的空间与路径。

3.研究内容

本文分五个部分。

第一部分,绪论。第一节叙述选题缘起,揭示本研究的意义。第二节制定研究方案,阐释研究内容、研究方法。第三节从风水学和楚文化两大板块回顾学术前史,为接下来的研究做铺垫。第四节提出一个问题,即楚文化和风水起源之间的关系。基于现有的学术成果作出假设——楚文化是南方风水起源的重要载体,风水在楚文化空间内的发轫不仅有迹可循,甚至是完整而独立的过程。全文带着这样一个视角开始求证。

第二部分,象天法地——由观天到相地。本章主要从天文学的角度出发,论述天文活动对风水起源的影响,证明观天和相地之间的自然联系。第一节通过考证风水的早期概念,论述观天相地这种观察与选择活动的早期的合一性。第二节具体分析这种活动的连接点。第三节追溯楚人的天文传统,考证楚人早期可能的相地活动。

第三部分,绝地天通——火、巫与风水。本章主要讨论绝地天通中一系列观念与风水的关系。第一节从农事和历法的角度探究绝地天通的真相。第二节考证农业用火和风水之前的关系。第三节讨论绝地天通之后风水活动和巫师群体在“重建通神路径—复天地通”中的可能性和作用。

第四部分,导气升灵——气解“楚式镇墓兽”。本章主要从风水学的角度解释楚文化中的一些葬俗,以镇墓兽为中心。



第五部分，结论。在此部分，笔者就文章内容做一简单总结，并简述论文的不足和下一步研究方向。

4.研究创新

本文二、三章是研究的重点，难点在于第三章，在上节研究内容中已有详述，此不赘列。本文的创新点主要如下：

第一，在选题上创新。首先，在目前的风水起源研究中，学界的目光多集中于北方的黄河流域，笔者尚无发现南方地区早期风水的相关研究，研究楚文化风水是对南方文化空间风水萌芽发展状况进行学术探讨的首次尝试。其次，在传统的风水研究格局中，学者们格外注重风水中“人地关系”层面的讨论，所研究的内容大多在“地”和“人”之间展开，少有目光将风水研究和“天”的视角结合起来。本文在对楚地风水文化进行探查时建立起“天—人—地”的综合研究视角，将风水的研究视角拓展至“天”的层面，并格外关注早期风水活动在“天—人—地”这一研究视角下的所呈现出的有机统一性，突出了风水研究中“天、地、人整体关系”的讨论，因而有助于弥补以往研究中的薄弱环节。最后，在楚文化的研究中引入风水的角度进行文化现象的分析也具有试验性，楚文化的研究成果中对风水的关注相当有限，将楚文化和风水进行融合性研究具有创新性。

第二，在观点上创新。从目前的风水研究成果来看，风水起源于北方黄河流域的观点占据了主流地位，南方文化空间对风水的孕育尚没得到重视。笔者提出“气”的观念可能较早于楚文化的思想体系中发展成型，并完成其和丧葬文化融合的过程，而成为风水中的核心观念。这一观点开辟了新的风水研究视角，从楚文化的思想哲学、民间信仰、墓葬构造、巫术活动、天文传统等方面逐项分离出潜在的风水因子，对楚文化一些文化现象进行重新解释也是本文内容上的创新。此外笔者还提出“火气同源”的观点，认为风水中“气”的概念原型来自于“火”，风水的起源和早期的农业用火有关系。

第三，学科方法创新。本文将历史学、考古学、神话学的方法综合起来对既定目标进行研究，形成了方法上的创新。考古资料和神话材料的引入对研究风水的实物遗存和思想起源具有拓展性意义。

（三）学术前史

关于风水和楚文化之间的跨学科研究笔者尚没见到成体系的学术成果，故本文的学术研究前史将从这两大学科的相关领域分别予以叙述。



1. 风水研究

中国大陆现代意义上的风水研究始于二十世纪初,但长期以来一直被作为封建迷信遭受批判。新中国建立后,考古学、历史学、建筑学、文献学等领域的学者在各自的学科下对风水做了初步的研究,但在整体的学术氛围上,仍视为封建迷信加以批判。

1980 年代开始,国内的风水研究开始正式发展起来。台湾学者梁容若于 1981 年任教于北京师范大学,1982 年发表了《中国丧葬制度之回顾与前瞻》^①一文,其中“风水思想与堪輿书”一章系统梳理了汉代以来的风水思想演变和主要文献,标志着风水研究的突破。

在建筑学领域,东南大学潘谷西教授及其弟子何晓昕女士长期从事风水与江南建筑研究,何的《风水探源》是国内第一篇与风水直接相关的硕士论文。90 年代何晓昕成为建筑风水学领域的领军人物,著述颇丰,最重要的著作是其和罗隽合著的《中国风水史》^②。何晓昕的研究侧重于风水对建筑活动的影响,认为风水的核心便是探求建筑的择地、朝向、布局与天道自然、人类命运的协调关系,“天人合一”是中国风水在建筑中的首要内涵。其代表作《中国风水史》分上下两编分别对中国风水文化的背景和历史做了系统性论述,值得关注的是该书对先秦风水萌芽的探讨和总结,丰富了风水研究的角度。

在文化地理方面,美籍华裔学者尹弘基从 1970 年代开始关注风水与地理选择的关系。1989 年在国内《自然科学史杂志》发表的《论中国古代风水的起源和发展》将风水定义为“风水是为找寻建筑吉祥地点的景观评价系统,它是中国古代地理选址布局的艺术,不能按照西方概念将它简单称为迷信或科学”^③,并从地理选择的角度分析风水起源于黄土高原地区的窑洞选址活动。北京大学历史地理专家于希贤教授继其之后进一步发展了风水地理学,认为“风水地理是中国古代的人们在当时文化素养与世界观支配下,由于生产和生活的需要而选择宅地、墓地、居住区、乡村、城乡的最佳位置与地理环境,即‘风水宝地’的过程中发展起来的知识领域……风水地理追求的目标是自然界本身的和谐、人和自然关系的和谐以及人类社会环境的本身和谐”^④。于教授的主要思想集中反映在《中国风水的理论与实践》^⑤和《法天

^① 梁容若:《中国丧葬制度之回顾与前瞻》,《北京师范大学学报》,1982 年第 5 期。

^② 何晓昕、罗隽:《中国风水史:中国风水是一门前途无量的学问》,北京:九州出版社,2008 年。

^③ 尹弘基:《论中国古代风水的起源和发展》,《自然科学史研究》,1989 年第 8 卷第 1 期。

^④ 于希贤:《中国风水地理的起源与发展初探》,《中国历史地理论丛》,1990 年第 4 期。

^⑤ 于希贤、于涌:《中国古代风水的理论与实践:对中国古代风水的再认识》,北京:光明日报出版社,2005 年。



象地:中国古代的人居环境与风水》^①两部著作中。尹弘基和于希贤的研究具有开创性,其关于风水起源的观点影响了后继的研究者,风水地理学在风水研究领域具有较大的话语权。

在社会学与人类学方面,1989年著名人类学家林耀华先生早期的英文著作 *The God Wing, A Sociological of Chinese Familism* 被翻译成《金翼》^②于大陆出版,成为人类学领域最早揭示聚落、宗族和风水之间的文化关系的重要著作。该书的译者之一亦即林耀华先生的学生庄孔韶继其恩师之后出版了《银翅——中国地方社会和文化变迁》^③,进一步明确风水在中国乡村社会的重要作用,重视风水师和风水在乡村信仰中的地位,成为风水人类学的另一部力作。

历史学领域中,笔者的授业恩师王玉德教授较早开始了对风水文化的系统研究,是史学界研究风水文化的重要学者。业师从1980年代即开始在台湾和大陆发表研究文章,并出版了众多风水专著,主要作品有《神秘的风水》^④、《中华堪輿术》^⑤、《古代风水术注评》^⑥、《堪輿术研究》^⑦。王师对风水的研究方式是历史的、文化的,注重历史文献的整理及“龙、水、风、宅”等一系列关键性风水概念的疏正,主张将“气”作为风水的核心观念研究,并提出了风水的十二大原则,注重发掘风水文化在古代的原初形态。王师的研究带有历史学者的素有客观,批判和传承并重,除了进行系统的风水史和风水文献研究外,他在风水文化学、风水环境学、建筑风水学等方面也多有涉猎,主张在多学科领域的综合视角下对风水文化进行系统性探究。

1990年后,风水研究呈现出繁荣景象,涌现出了一大批研究者和相关著作。这个时期的风水研究一方面开始从环境地理、思想与哲学、政治和经济等领域对风水进行全方位探究,出现了一批综合性专著;另一方面,局部的、专门的、断代的风水著述也大大拓展,风水研究日益精细化。

建筑学领域,除了前文提到的何晓昕博士外,天津大学的王其亨、亢亮以及华南理工大学的程建军的研究也值得关注。程建军长期任职于华南理工大学建筑系,致力于研究传统建筑文化,1992年出版了与孔尚朴合著的《风水与建筑》^⑧,后又

^① 于希贤:《法天象地:中国古代人居环境与风水》,中国电影出版社,2006年。

^② 林耀华、庄孔韶、林宗成:《金翼:中国家族制度的社会学研究》,香港:三联书店,1990年。

^③ 庄孔韶:《银翅:中国的地方社会与文化变迁》,上海:三联书店,2000年。

^④ 王玉德:《神秘的风水》,南宁:广西人民出版社,1991年。

^⑤ 王玉德:《中华堪輿术》,台北:文津出版社,1995年。

^⑥ 王玉德:《古代风水术注评》,北京:北京师范大学出版社,1992年。

^⑦ 王玉德:《堪輿术研究》,北京:中央编译出版社,2010年。

^⑧ 程建军、孔尚朴:《风水与建筑》,南昌:江西科学技术出版社,1992年。



致力于风水罗盘及周易与建筑哲学的研究,代表作有《藏风得水:风水与建筑》^①《变理阴阳:中国古代建筑与周易哲学》^②、《经天纬地:中国罗盘详解》^③等。亢亮、亢羽也注重周易哲学和建筑风水的关系,同时关注风水对城市格局的影响,将风水研究拓展到一个较宽阔的格局中,对环境地理和建筑风水之间的关系有系统的建构,主要著作有《风水与城市》^④、《风水与建筑》^⑤等。王其亨也在天建大学建筑学院长期任教,其观点主要呈现于《风水理论研究》^⑥,得益于王其亨丰富的古建筑从业经验,该书除了基本的理论探求外,尤其注重风水和具体实践的结合,如对清代皇家陵寝、四川阆中古城等具体场所风水设置做了开先河式的研究,此外还探讨了建筑风水的心理因素。此时期台湾方面最值得关注的是汉宝德和他的《风水与环境》^⑦,认为风水是古代人们对自然的看法,风水禁忌是人们的心理习惯且会随着时代变化,开创了对风水禁忌的专门性研究。

这一时期历史学、文化学领域关于风水的研究呈现出多元的姿态。衡阳师范学院刘沛林教授长于古村落风水的保护与研究,强调风水和古村落的共生关系,主要著作有《风水:中国人的环境观》^⑧、《古村落:和谐的人聚空间》^⑨。高友谦的《中国风水》^⑩、《中国风水文化》^⑪侧重文化学角度阐释风水中一些观念和意向的原始文化内涵,从生死观念、女性崇拜、大洪水传说、龙凤原型等方面阐述风水的母题,揭示出风水观念的形成与古老的生殖崇拜观念密不可分。妙摩、慧度合著的《中国风水术》^⑫从古人眼中的风水、阳宅风水、风水批评等角度还原了传统风水术的概况,也是一部有广泛影响的著作,类似的著作还有洪丕谟、姜玉珍著的《中国古代风水术》^⑬。刘晓明的《风水与中国社会》关注到了风水理想模式的演变、风水与中国哲学、风水与中国政治等命题,将风水的研究视角拓展到社会生活的各个领域,影响较大。王育武的《中国风水文化源流》^⑭深入而系统地探讨了中国风水思想的形成——包括祖先崇拜观念的形成和大地理观的形成、天道观与风水思维、汉代象

① 程建军:《藏风得水:风水与建筑》,北京:中国电影出版社,2005年。

② 程建军:《变理阴阳:中国古代建筑与周易哲学》,北京:中国电影出版社,2005年。

③ 程建军:《经天纬地:中国罗盘详解》,中国电影出版社,2005年。

④ 亢亮、亢羽:《风水与城市》,北京:百花文艺出版社,1999年。

⑤ 亢亮、亢羽:《风水与建筑》,北京:百花文艺出版社,1999年。

⑥ 王其亨:《风水理论研究》,天津:天津大学出版社,1992年。

⑦ 汉宝德:《风水与环境》,天津:天津古籍出版社,2003年。

⑧ 刘沛林:《风水:中国人的环境观》,上海:三联书店,1995年。

⑨ 刘沛林:《古村落:和谐的人聚空间》,上海:三联书店,1998年。

⑩ 高友谦:《中国风水》,北京:中国华侨出版社,1992年。

⑪ 高友谦:《中国风水文化》,北京:团结出版社,2004年。

⑫ 妙摩、慧度:《中国风水术》,北京:中国文联出版公司,1993年。

⑬ 洪丕谟、姜玉珍:《中国古代风水术》,上海:上海古籍出版社,2008年。

⑭ 王育武:《中国风水文化源流》,武汉:湖北教育出版社,2008年。



数易学的发展与堪輿的鼎盛、宋明理学与风水的形势宗和理气宗、元清时代游牧民族的萨满地理观以及近现代风水思维的特征。此外,在风水专题方面,也有相当一部分学者和专著与本文的本研究主题有密切关系。武汉大学哲学教授、著名易学家唐明邦先生多年来致力于从易学的角度阐释风水文化,注重探讨风水文化的天人合一性,认为风水是“总结数千年来构建天人合一居室环境的丰富经验而形成的文化思想体系……天人合一理论,是风水理论的基础”^①。在道教风水领域,四川大学教授詹石窗著有《道教风水学》^②,首次对道教与巫术、道教与风水之间的关系进行考证和疏理,揭示了道教因素在风水发展中的地位和作用。正一派道长赖雅浩于2013年出版了《天星地理学》一书,系统阐释了赖布衣催官天星派的风水理论,反映出天象和堪輿之间的密切关系,实质上揭示出风水起源于早期的天象观测活动。浙江大学王巧玲的博士论文《道教风水与美学》^③进一步深入了道家与风水关系的研究,关注到风水美学和道教思想之间的内在一致性,并指出风水美学的实质是生命美学。谭兆庚的《建筑风水美学》^④对中国风水与美学的思想源流、哲学基础、思维特征、美的范畴、风水对传统文化的渗透和影响等进行了研究和探索,将风水的起源归为原始宗教万物有灵的观念、生殖崇拜、山川敬畏、择吉心理的共同作用,揭示了风水的终极目标是保持生生不息的生命意识。中国植物文化学者关传友的著作《风水景观:风水林的文化解读》^⑤则研究了传统村落风水载体——风水林的情况,逐一揭示了各类树种在风水林构建过程的植物学和文化学意义,是大陆第一部全面的系统性的风水林研究专著,指出中国风水起源于上古时期的山林崇拜和郊祀。

值得注意的是2000年以来,国内高校直接以风水为题或将风水作为研究对象的学位论文的数量也呈现出高速增长的态势。笔者仅择取几例与本文研究密切相关的学位论文加以介绍。

在风水起源方面,东南大学余健于2000年提交了其博士论文《堪輿考源》^⑥。余博士通过考证堪輿原型——规和矩的最初形态与功用,指出风水活动发源于古老的天文观测活动,通过观星窥斗、建木测日等活动完成了测天、征伐、荫后等心理意义的构建,后来逐渐演变成风水活动,揭示了观天和相地之间的紧密联系。差不多与之同时的另一部风水起源研究的重要著作是台湾师范大学汪达智的博士论文

^① 唐明邦:《风水文化的永久魅力和当今价值》,《建筑与文化》,2016年第6期。

^② 詹石窗:《道教风水学》,台北:文津出版社,1994年。

^③ 王巧玲:《道教风水与美学》,浙江大学博士学位论文,2012年。

^④ 谭兆庚:《建筑风水美学》,深圳:深圳报业集团,2010年。

^⑤ 关传友:《风水景观:风水林的文化解读》,南京:东南大学出版社,2012年。

^⑥ 余健:《堪輿考源》,北京:中国建筑工业出版社,2005年。



《先秦两汉的择居文化和风水术的形成》^①。作者认为风水术形成的原因在于：先秦时期都城迁移带来的繁荣催生出择居就吉的观念，农业、天文、地理知识的积累为择居提供知识基础，先秦时期更迭的政治、动荡的社会的影响促使人们趋吉避凶，生态环境的破坏促使人们畏天命敬鬼神以借助神秘力量的约束而达到保护环境的目的。这些要素综合起来导致了风水术的形成。

在断代风水研究领域，值得关注的论文有清华大学张齐明博士 2008 年提交的《亦术亦俗——汉魏六朝风水信仰研究》^②。张博士从宅法、墓法和厌胜三个方面对汉魏六朝时期的风水吉凶模式进行了系统推证，并认为汉魏六朝是风水理论体系的构建、形成、发展的关键时期，在这一过程中，阴阳、五行、八卦以及四时、四方、天干、地支等知识和思想体系与天人感应、孝道、命运等观念逐步融合，构建了风水术基本框架；术士的风水活动及佛、道二教对风水术的吸收与移植推动风水信仰阶层逐步扩大并不断上移，风水术官方信仰地位最终确立。此外，山东大学张瑞 2014 年的博士论文《朱熹风水思想的历史学研究》^③系统研究了朱熹的风水思想，作者在论文中对整个风水研究史的梳理十分详细。山东大学李虹 2011 年提交的博士论文《死与重生：汉代墓葬信仰研究》^④虽然没有明确提到风水学的概念，但墓葬信仰中相当比重的内容和正在形成的风水学观念有直接联系。断代风水研究的论文还有：2003 年上海师范大学周宿年的硕士学位论文《宋代风水研究》；2010 年浙江大学闫淳纯的硕士论文《唐代风水活动考》；2011 年西北大学王瑜的硕士论文《两汉风水信仰研究》；2012 年长春师范学院铁颜颜的硕士论文《论辽代墓葬与堪輿术》；2014 年复旦大学梁辰雪的学位论文《中古时期相地术研究》；2015 年兰州大学林臻辽的硕士论文《秦汉相宅术研究》。

在风水与宗族关系方面，值得关注的有陈进国博士的《信仰、仪式与乡土社会：风水的历史人类学探索》^⑤，文章分析了风水与社会生活的关系、风水信仰的民俗化过程、风水信仰与士绅家族的关系三大命题，用以阐释风水在社会中一系列能动效应。福建师范大学温春香 2006 年的硕士论文《风水与村落宗族社会》，以赣南三僚村为个例，对风水、村落宗族社会进行研究，表现了风水与宗族的互动关系。类似的论文还有 2010 年华中科技大学邢成举的硕士论文《风水信仰、地方性共识与乡村治理的文化网络》；2012 年赣南师范学院董莉的硕士论文《风水与宗族的“双赢”》。

^① 汪达智：《先秦两汉择居文化和风水术的形成》，台湾师范大学博士学位论文，2002 年。

^② 张齐明：《亦术亦俗——汉魏六朝风水信仰研究》，北京：中国人民大学出版社，2011 年。

^③ 张瑞：《朱熹风水思想的历史学研究》，山东大学博士学位论文，2014 年。

^④ 李虹：《死与重生：汉代墓葬信仰研究》，山东大学博士学位论文，2011 年。

^⑤ 陈进国：《信仰、仪式与乡土社会：风水的历史人类学探索》，北京：中国社会科学出版社，2005 年。



综合来看,学者们目前对风水史的认知基本形成了如下共识:先秦是风水的萌芽期,汉魏南北朝时代是风水形成并逐步发展的时期,唐宋是风水信仰快速扩展和风水理论剧烈发展期,明清以来是风水的成熟期。但是各个时期风水的研究均不能谈得上充分,囿于资料限制等因素,风水研究中的分歧和待解决的问题仍旧很多。其中相当关键的一环就是风水的起源研究。对于这个问题的探讨,上文已经稍微提到一些成果,学者们对此作出了多种推测并加以证明。前文述及,尹弘基提出风水起源于关中地区的窑洞选址活动^①。于希贤教授发展了他的观点,认为风水活动和周民族的有密不可分的关系,周人祖先公刘相地是史籍记载的最早的风水活动,风水的起源地在关中地区^②。刘沛林教授较早注意到了甲骨卜辞中关于相地的记载,认为风水起源于黄河中游地区^③。但遗憾的是,目前尚没有学者对先秦南方地区的风水起源进行研究。

2.楚文化研究

楚文化方面与风水直接相关的研究尚无更多发现,笔者试从与之相关的楚地哲学思想、楚国墓葬形制、楚国天文学传统、楚国神话与信仰等方面予以归纳整理相关研究概况。

在楚地思想方面,徐文武的《楚国宗教概论》^④讲述了灵巫、灵教、祭祀、占卜、凭灵与脱魂、天体崇拜、气象诸神崇拜、图腾崇拜与动植物崇拜、宗教思想等十二章内容,系统详尽的展示出楚国宗教思想的方方面面。其中相当一部分的内容可以和风水产生联系,如气象诸神崇拜反映出风水诸多元素的信仰状况,动植物崇拜和墓葬的营造有直接关联,祖先神崇拜和风水的实际诉求不谋而合。涂又光的《楚国哲学史》^⑤则侧重从思想史角度分析楚国各类思想,其中黄老道家的思想主张和风水中的某些原则存在相似性。山东大学李林的《〈庄子〉方术研究》^⑥单列一节讨论《庄子》一书的形法,捕捉到了《庄子》文本中关于相树、相地的细节。彭华的博士论文《阴阳五行研究(先秦篇)》^⑦中《对老子》、《庄子》、《鶡冠子》等楚地文献的阴阳五行思想进行比较研究,并提及了其中的形法思想。孙福喜《鶡冠子研究》通过对《鶡冠子》一书中宇宙观、天文认知的研究事实上触碰到了楚地早期风水思

^① 尹弘基、沙露茵:《论中国古代风水的起源和发展》,《自然科学史研究》,1989年第1期。

^② 于希贤:《中国风水地理的起源与发展初探》,《中国历史地理论丛》,1990年第4期。

^③ 刘沛林:《中国风水的起源与传播》,《寻根》,1996年第4期。

^④ 徐文武:《楚国宗教概论》,武汉:武汉出版社,2001年。

^⑤ 涂又光:《楚国哲学史》,武汉:湖北教育出版社,1995年。

^⑥ 李林:《〈庄子〉方术研究》,山东大学硕士学位论文,2012年。

^⑦ 彭华:《阴阳五行研究(先秦篇)》,华东师范大学博士学位论文,2004年。



想^①。山东大学宁志刚在其硕士论文《战国秦汉“道”、“气”论》^②中对《鹖冠子》元气论、《文子》的阴阳气化思想的相关研究侧面反映出“气”论在楚地的逐步发展和完善。李申《道与气的哲学——中国哲学的内容提纯和逻辑演进》^③中对楚地气的思想也有涉及，对楚地自然观、宇宙观的论述也颇有参考价值。日本学者小野泽精一、福光永司、山井涌的《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》^④对先秦“气”观念的研究也具有很高的学术性，气之自然观的发展是风水思想萌芽的先行条件。苏州大学王锺陵教授的《中国前期文化心理研究》^⑤一书中对于楚地的时空观、自然观、鬼神观、气论及楚地神话的研究和论述也值得重视。

在楚国的天文学传统方面，王胜利《楚国天文学探索》^⑥从恒星观测、日月观测、五星观测、彗星观测、历法、气象观测、宇宙理论等方面阐述了楚人的天文学成就，归纳了楚人在生产斗争中所掌握的天文知识，重新解释了一些楚人关于天文现象的神话传说。武家璧《观象授时——楚国的天文历法》^⑦也是一部系统研究楚人天文成就的力作。冯时的《天文考古学》^⑧中对楚文化的天文成就也做了专业的考证。孔庆典的博士论文《10 世纪前中国纪历文化源流——以简帛为中心》^⑨从楚帛书、日书等文献材料系统研究了传统历法的纪日、纪月、纪年，有大量涉及楚国历法和天文神话的内容，对四方四时的吉凶研究事实上包含了楚人对风水吉凶的理解。

在楚国简帛术数研究方面，邴尚白的《楚国卜筮祭祷简研究》^⑩系统整理了现出土楚简中术数方面的内容，揭示了楚地复杂的神灵信仰和相关仪式。叶立青《楚巫覡考略》^⑪对楚国巫覡的职能做了系统考证。从其分析来看，当时巫覡阶层承担了后世风水术士的工作。此外，陈伟^⑫等对江陵九店 56 号墓出土楚简中 45-59 号简的释读发现了国内现存最早的相宅文献，这组楚简讲述修建住宅的方位对人产生的吉凶，故而被命名为《相宅》。《相宅》篇的发现表明了至迟在战国中期楚地风水思想就有了较大的发展。何飞燕博士的《出土文字资料所见先秦秦汉祖先神崇拜的演

^① 孙福喜：《鹖冠子研究》，西安：陕西人民出版社，2002 年。

^② 宁志刚：《战国秦汉“道”、“气”论》，山东大学硕士学位论文，2014 年。

^③ 李申：《道与气的哲学——中国哲学的内容提纯和逻辑演进》，上海：中华书局，2012 年。

^④ (日)小野泽精一、福光永司、山井涌编，李庆译，《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》，上海：上海人民出版社，2014 年。

^⑤ 王锺陵：《中国前期文化-心理研究》，上海：上海古籍出版社，2006 年。

^⑥ 王胜利：《楚国天文学探索》，武汉：湖北人民出版社，2007 年。

^⑦ 武家璧：《观象授时——楚国的天文历法》，武汉：湖北教育出版社，2001 年。

^⑧ 冯时：《天文考古学》，北京：中国社会科学出版社，2007 年。

^⑨ 孔庆典：《10 世纪前中国纪历文化源流——以简帛为中心》，上海：上海人民出版社，2011 年。

^⑩ 邴尚白：《楚国卜筮祭祷简》，新北：花木兰文化出版社，2012 年。

^⑪ 叶立青：《楚巫覡考略》，东北师范大学硕士学位论文，2006 年。

^⑫ 陈伟：《楚地出土战国简册十四种》，北京：经济科学出版社，2009 年。



变》^①第五章第三节研究了楚地简帛文字中反映出的楚国祖先神崇拜，楚人的祖先崇拜带有早期风水活动的色彩。

在楚国墓葬方面，郭德维《楚系墓葬研究》^②对楚国墓葬的特殊墓制进行了系统研究，其中楚国墓葬的选址、营造、祭祀等内容包含了丰富的风水特征。丁兰《湖北地区楚墓分期研究》^③也是同类型值得参考的著作。在学位论文方面，吉林大学2010年王乐文的博士论文《江北地区楚墓研究》、西北大学2012年王希伟的硕士论文《战国楚墓葬制研究》、郑州大学2007年张鸿亮的硕士论文《豫南地区楚系墓葬初步研究》、安徽大学2014年杨彭的硕士论文《安徽地区楚墓研究》均对楚墓作了较细致的分析，有利于揭示楚墓葬的风水特征。此外，随着楚文化考古的发展，以寿县李三孤堆、江陵雨台山、当阳赵家湖为代表的一大批大中型楚文化墓葬的考古报告相继发表，楚系墓葬的诸多细节得以呈现，为研究楚墓葬中的风水提供可能。

在楚神话方面，张军《楚国神话原型研究》^④中对高唐神女原型、巫文化的分析反映出楚文化民间信仰中母性崇拜、地神崇拜、水神崇拜、祖先崇拜的重要地位。此外，刘守华^⑤对《黑暗传》及闫德亮^⑥对桐柏山区盘古神话等创世类神话方面的研究也值得关注，楚地范围内盘古神话的流行实质上揭示出楚区域内混沌创世思想和风水学世界观的一致性。此外，马王堆楚帛书甲篇创世神话的解读和研究进一步推证了楚文化创世思想的混沌性，参见《楚帛书甲篇的神话构成、性质及其神话学意义》^⑦、《中国创世神话图景及其诸神谱系——以〈楚帛书〉为中心的探讨》^⑧、《楚帛书甲篇创世神话研究述评》^⑨。文化人类学学者邓启耀的《中国神话的思维结构》^⑩从文化心理角度对楚国神话、巫术的内在思维结构作了创见性分析，对神话的混沌及分化见解深刻，间接论证了楚神话与风水在宇宙观方面的一致性。

综合楚文化、风水两方面的学术研究来看，不论楚文化领域还是风水领域均没有发现“楚文化中的风水”这类视角的存在，将两者结合起来的系统性的研究目前

^① 何飞燕：《出土文字资料所见先秦秦汉祖先神崇拜的演变》，北京：科学出版社，2013年。

^② 郭德维：《楚系墓葬研究》，武汉：湖北教育出版社，1995年。

^③ 丁兰：《湖北地区楚墓分期研究》，北京：民族出版社，2006年。

^④ 张军：《楚国神话原型研究》，台北：文津出版社，1994年。

^⑤ 刘守华：《〈黑暗传〉中的盘古神话及其传承特点》，《华中师范大学学报（人文社会科学版）》，2003年第6期。

^⑥ 闫德亮：《中原的盘古开天辟地神话》，《河南师范大学学报（哲学社会科学版）》，2005年第5期。

^⑦ 陈斯鹏：《楚帛书甲篇的神话构成、性质及其神话学意义》，《文史哲》，2006年第6期。

^⑧ 蔡先金、张兵、李佩瑶：《中国创世神话图景及其诸神谱系——以〈楚帛书〉为中心的探讨》，《理论学刊》，2012年第2期。

^⑨ 张开焱：《楚帛书甲篇创世神话研究述评》，《湖北师范学院学报（哲学社会科学版）》，2014年第1期。

^⑩ 邓启耀：《中国神话的思维结构》，重庆：重庆出版社，1992年。



也尚没见到任何一本学术专著和学位论文。因此，从楚文化角度进行风水方面的研究是新鲜的，更是充满挑战性的。但我们注意到在这两个学术领域内部均有详实且丰富的研究成果存在，为笔者寻找两个领域的连接点提供了坚实的学术基础。

（四）一个问题的假设

如前文所述，关于早期风水起源的研究，目前所见的成果仍旧薄弱。先秦时期的风水研究可谓稀见，各家学者的著作涉及到此阶段的风水概况，也往往一笔带过，语焉不详。关于风水起源的时间上限，尽管各家意见不一，但也存在基本的学界共识，即认为风水大致成型于汉魏之际，且汉魏之前的风水研究仍旧存在着诸多可探索空间。近年来各地出土文献的丰富和考古材料的积累为进行风水起源阶段的深入研究提供可能。当我们研究视角再推进一步，进入到先秦时期，开始关注风水起源的较早阶段，建立起一个相对成体系的风水观念发展过程，无疑是有学术意义的，而这恰是本文着力探讨的中心问题。借用史学界常用的一个概念来表述，早期风水观念的“萌芽”及其过程将是本研究所关注的重点。

目前来看，学界对风水起源的地域及原因存在着以下几种主流解释。

国内较早对此问题进行发声的是新西兰奥克兰大学的尹弘基教授和北京大学的于希贤教授。尹弘基于 1988 年在陕西师范大学、北京大学和中国科学院自然科学史研究所进行了一系列风水相关的讲座，期间他前往黄土高原对自己的观点进行了实地考察。综合既往研究和实地考察，他认为“风水是从黄土高原连绵起伏的山区，由窑洞居住者为寻找理想的洞穴而发展起来的”^①。尹弘基先生通过对黄土高原地形条件、土壤条件、中国五行和五色的宇宙论、风水吉地名称“穴”的用字和内涵等内容逐一进行分析和解读，从而得出这样的结论：中国风水发源于黄土高原地区古老先民为获得理想的居住窑洞而有意识进行的勘察选址活动，并认为阳宅风水的发生先于阴宅风水。尹氏的观点以今天的视角看来过于简单和理想化，但在当时具有开创性，其提出的关于风水起源的四个假设^②至今仍有影响力和参考意义。于希贤教授部分继承并发展了尹氏的观点，他在风水起源的论述中引入了考古学的材料，以西安半坡遗址的选址布局和半地穴式建筑为例补充了尹教授风水起源于窑洞、半窑洞选址和营建活动的观点，同时他还注意到了风水活动和周易八卦、四象

^① 尹弘基：《论中国古代风水的起源和发展》，《自然科学史研究》，1989 年第 1 期。

^② 尹弘基先生关于风水起源的四个假设：1. 中国风水是由居住在具有各种各样地形的山脉、丘陵地带的人们发展起来的；2 中国风水是在具有多种多样气候条件的区域中发展起来的，在风水原则中它以天气（特别是风向）为出发点；3. 中国风水代表人民早期对环境的自然反应；4. 中国风水的最初形式都只与选择住宅有关。出处见上。



四神、天文历法等方面的关系^①。何晓昕女士同样关注到了考古学仰韶文化聚落中的一些风水特征,比如环境的选择、方位的设置、丧葬区与生活区的划分等等,这些基本要素组成了“近水向阳”的早期风水原则^②。同时,她还关注风水与巫文化、生死观、祖先崇拜、天文历法、阴阳八卦之间的复杂关系^③。

历史学领域,华中师范大学的王玉德教授利用历史文献学的方法考证了风水最初时期的种种不同名称和相关含义,梳理了先秦典籍、甲骨卜辞中有关风水的早期文献,认为风水的产生和早期人们的自然崇拜、土地崇拜、大山崇拜、风崇拜、水崇拜、龙崇拜、灵魂崇拜有莫大的渊源^④。衡阳师范学院刘沛林教授通过分析风水和人体之间的象征与联结,得出“地母崇拜”是风水得以发生的重要哲学前提,风水的形成和古老的宇宙全息统一论的发展有直接关系^⑤。

北京大学俞孔坚教授从景观与文化心理的角度对传统风水文化进行了系统的分析,认为理想风水原型是从原始人寻求满意的栖息地模式开始的。风水理想模式的诞生经历了原始动物择居需要、狩猎式“森林—森林草原系统”下的庇护和捍域心理、农耕文化下的盆地经验强化等一系列过程。于教授认为通过对周文化生态经验与生态适应的探索,可以进一步揭示中华民族景观吉凶感应(风水意识)的深层意义,周部族在以岐山——长安一线为中心的关中盆地中的自然及社会生态经验,在较大程度上促进了中国人独特的景观吉凶意识(风水)的发展^⑥。于教授的景观学学科视野使其在这个问题上的探讨超出了中国传统史学考量的时间范围,但并不妨碍这样一个共识的建立,即周民族和关中盆地在中国早期风水理想模式实践和理论发展中的重要纽带关系及关键地位。

疏于学力,笔者并不能详列各位学者对风水起源的全部看法,错讹疏漏也在所难免。但整体看来,学界似乎有这样一个共识——风水的起源应当在北方,地域上以黄河流域为主。目前的考古学证据也支持这样的结论,如黄河流域仰韶时代就已经大规模出现了规划有序的大型聚落和环壕设施,河南濮阳西水坡 45 号墓发现了仰韶时期的蚌塑龙虎和北斗七星组合起来的特殊葬制,这些关乎早期风水实体内容的直接表达都在北方黄河流域。文献上有确切记载的“公刘相地”、“定之方中”也

^① 于希贤、于涌:《中国古代风水的理论与实践:对中国古代风水的再认识》,北京:光明日报出版社,2005年,据第一章整理。

^② 何晓昕:《风水探源》,南京:东南大学出版社,1990年,据第一部分一、二节整理。

^③ 何晓昕、罗隽:《中国风水史》,北京:九州出版社,2008年,据第一章整理。

^④ 王玉德:《神秘的风水——传统相地术研究》,南宁:广西人民出版社,1991年,据第一章、第二章整理。

^⑤ 刘沛林:《风水——中国人的环境观》,上海:上海三联书店,1995年,据第一章整理。

^⑥ 俞孔坚:《理想景观探源——风水的文化意义》,北京:商务印书馆,1998年,据103~104页整理。



在今天的关中地区和中原地区。所以长期以来风水起源研究的目光也多集中在北方黄河流域。

那么与之而来的一个问题是，同时期南方的长江流域是否也存在一定的风水活动萌芽呢？作为南方地域文化集大成者，楚文化内部有没有可能也孕育出了早期的风水理论萌芽？近几十年来，南方文化考古特别是楚文化考古的蓬勃发展，使得一些新的材料不断涌现，给予了研究者充分的思考空间。笔者据此大胆假设，长江流域同样存在着丰富的不亚于北方的早期风水活动，楚文化是先秦时期早期风水文化的重要母体之一，早期风水的某些观念雏形或率先在南方楚文化中完成，楚文化内部有着独立的风水起源过程。

本文以下各章即是对此假设的求证，并试图梳理楚文化中早期风水观念的要素和相关过程。



二、象天法地——从观天到相地

本章第一部分通过对风水早期名称的解读和考释，还原风水活动在先秦时期的具体内容和最初面貌。本章第二部分旨在探讨先秦时期风水和天文历法、择日占候等内容的重合点，试图还原风水活动本来的天文地理渊源。本章第三部分考证楚国的天文地理传统，疏理其中的风水活动因素。

（一）风水考辨

1. 风水与风、水

本文讨论的风水即今天世俗意义上的风水，即一切与择居（阴居和阳居）文化相关的术数的总称。风水的核心内容是人们对居处环境进行选择和处理的一种学问和范式，也是中国传统文化体系中沟通人与环境、协调人与建筑关系的一门古老文化，风水理论是以人地关系（甚至于人与宇宙之间的关系）为基础的，现实中其基本诉求在于“安居乐业、祭祖求福”，从作用对象上可以将其分为阴宅风水和阳宅风水两个大的范畴。

风和水是自然界最常见的两种物象，单独理解没有更特别的含义。“风水”合称在先秦两汉文献中也不罕见，如《黄帝内经·素问》中就记载了一种出大汗后受风的而出现的病症“风水病”，《周易》里更是有大量“雷风水火山泽”连用的用例。但此时“风水”合称并无后世风水相地择居之意。风水一词和择居术产生联系大约在魏晋之后。唐宋之际流传的青乌先生《葬经》以及同时期托名郭璞所作的《葬书》^①是目前所见较早风水二字连用表示风水术的古籍，而尤以后者的解释影响为大：

葬者乘生气也。生气，聚气也。气聚而后能生，不聚则不能生也……
气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水^②。

这段话历来被奉为风水之名的经典解释，即使后来择居术的内涵和流派逐步扩展，后世方家仍以此名统谓整类择居术数。从《葬书》书籍内容看，这是择阴宅所用的葬书一类，以后世形法派的内容居多，但并不妨碍其对整个风水理论之要旨的

^① 《葬书》又称《葬经》、《杖经》，据王玉德教授考证，成书约在唐或唐之后，非郭璞所作。王玉德：《神秘的风水》，南宁：广西人民出版社，2004年，第132-136页。

^② （晋）郭璞：《古本葬经》，郑同点校：《古今图书集成术数集刊》（堪舆），北京：华龄出版社，2008年，第319页。



精当诠释。著者寥寥数语，便点出了整个风水体系中三大关键性要素：风、水、气。

“气”是风水理论的核心概念，风水理论中所有要素均以之为基础进行展开并最终回归到这一本源当中去。关于“气”的概念和形成，本文将在第三章进行详细讨论，此不冗墨。风、水是风水理论中运转“气”的两种手段和方式，同时也是两种最常见的自然存在，这一命名似乎透露着风水和古代朴素自然观、宇宙观之间的微妙关系。风行于天，水流于地，风为天息，水为地脉。风行水转，代表了天地之间万事万物朴素的运行和变化，而风水恰是于天地之间，采撷万法之要，象天法地、因地应时处理人与环境之间关系的一门学问。由此观之，风水之名微言要义、名旨相谐，不可不谓著者慧心暗藏。

风水的命名固然与风和水在气的运转中的关键性作用直接相关，但同时鉴于风水和周易象数思想的密切关系，不乏学者推测风水其名本身可能有更深层次的易学内涵。隋唐之时，易学已经大行于世，所以风水的命名和其内涵很可能受到易学思想潜移默化的沾染。后世的易学大家往往本身就精通风水，而风水术士少有人不知易不习易也是旁证。

关于风、水两类朴素自然物的认识，《周易·说卦》里有这样的表述：

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射……雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之。艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之……动万物者莫疾乎雷，挠万物者莫疾乎风，燥万物者莫燥乎火，说万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物始万物者莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖。山泽通气，然后能变化，既成万物也^①。

《周易·说卦》中这段文字对天地山泽雷风水火八类物象的各自特性和有机统一进行了整体描述。涉及到风、水二象，“挠万物者莫疾乎风、润万物者莫润乎水”。可见古人历来对风的认识重在其游转天地的运动特性，对水的认识重在其涵养万物的滋养特性。从这一点来说，与《葬经》文本中风、水的作用具有高度的一致性。“风以散之，雨以润之，艮以止之，山泽通气，然后能变化，既成万物”，这些内容不仅和“乘生气也，乘风而散，界水则止”具有文本上的相似性，而且两处文本对风、水、气三者之间的运动关系也实质上保持了相似的看法。此外，易经六十四

^①（魏）王弼撰，楼宇烈校释：《周易注校释》，北京：中华书局，2012年，第259-260页。



卦中有一卦直接和风、水两象产生联系，即坎下巽上“风行水上”之“风水涣”卦。《周易·下经》第五十九卦载^①：

涣。亨，王假有庙。利涉大川，利贞。

象曰：风行水上，涣。先王以享于帝，立庙。

对于此卦卦名、卦辞的解读十分丰富。据何晓昕女士对日本学者吉野裕子等人成果的研究^②，认为此卦似乎可以和风水产生一定联系。“风水涣”之“涣”本意有“离”、“散”的意思，卦解为风在水面徐徐吹动之意，又或作风吹动舟船行于水面。此外，“涣，散也，物大通也，所以济不通也”^③，此卦还有重新聚拢散去之物的卦意，象辞中表达了王谒其祖庙、祭祀祖灵、结集祖先魂魄的内容。所以，一般认为此卦为吉，预示人们将要建功立业、消弭祸患。何晓昕认为这同风水“趋吉避凶、消灾解祸”的目标高度契合。后世风水术的一个重要功能就是祭祷祖先祈求保佑，风、水参与生人与祖先魂灵沟通的最早源流可能就在这里。笔者注意到，以“大通济不通”解“涣”之本意，“涣”之意象和风水中“气”之概念在功能上便具有高度的相似性，因而从某种意义上来说，风水中“气”之概念的建立可能受到了“涣”意中风行于水产生云气之自然现象的启发。由“涣”到“气”的概念转化过程展示了上古时期古老自然观与天地观在风水层面的一次凝练总结，反映出古人对风、水的考察实质上是对天、地的考察，风水的视野从一开始就不局限于只关注地面穴位的考察——立足天地之间，象天法地、沟通人神，建立起超越时间和空间的沟通渠道，祈求平安才是风水之所求。

2. 风水与堪輿

堪輿是风水的雅称之一，在文献中大致出现于汉代，也是中古以来官方文献典籍中风水的学名。

堪輿一词最早见于西汉初年成书的《淮南子·天文训》^④，此后，《史记·日者列传》中出现了“堪輿家”这个名称^⑤；《汉书·杨雄传》载《甘泉赋》中有“属堪

^①（魏）王弼撰，楼宇烈校释：《周易注校释》，北京：中华书局，2012年，第213页。

^②何晓昕、罗隽：《中国风水史》，北京：九州出版社，2008年，据29-30页整理。

^③（唐）王瓚撰：《轩辕本纪》，见（宋）张君房撰《云笈七签》卷一百，北京：华夏出版社，1996年，第605页。

^④（汉）刘安著，杨有礼注：《淮南子》，开封：河南大学出版社，2010年，第209页。

^⑤（汉）司马迁著，（刘宋）裴骃集解、（唐）司马贞索引、（唐）张守节正义：《史记》，北京：中华书局1959年，第3222页。



與以壁壘兮”的句子^①；东汉王充《论衡·讥日篇》中提到了“堪輿历”^②；东汉班固所著《汉书·艺文志》中载有“《堪輿金匱》”书名^③；郑玄在注《周礼·春官·保张氏》一节中也提到了名为《堪輿》的古书^④。

北斗之神有雌雄，十一月始建于子，月从一辰，雄左行，雌右行，五月合午谋刑，十一月合子谋德。太阴所居辰为厌日，厌日不可以举百事，堪輿徐行，雄以音知雌，故为奇辰，数从甲子始，子母相求，所合之处为合^⑤。

《淮南子·天文训》中堪輿一词发源最早，其解亦影响最大。颜师古引许慎注《淮南子》言：

堪，天道也；輿，地道也^⑥。

后世学者多引此说。堪輿之名另一种较受认可的解释来源于唐人颜师古注《汉书·杨雄传》中堪輿一词时引用三国魏人张晏之言：

堪輿，天地总名也^⑦。

此外尚有颜师古引三国魏人孟康的解释：

堪輿，神名，造《图宅书》者^⑧。

总之，汉代堪輿一词代天地之义已经颇为固定，汉魏之际，堪輿一词和择居术之间的关系已经非常密切。

史箴先生在《风水典故考略》一文中解释堪輿一词之起源：“（《淮南子·天文训》）上下文之义，是谓天地运行之道，致月令有阴阳变化；有冲克之时，也有和

①（汉）班固著，（唐）颜师古注：《汉书·杨雄传》，北京：中华书局，1962年，第3523页。

②（汉）王充著，陈蒲清点校：《论衡·讥日篇》，长沙：岳麓书社，1991年，第371页。

③（汉）班固著，（唐）颜师古注：《汉书·艺文志》，北京：中华书局，1962年，第1768-1769页。

④（汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏，黄侃经文句读：《周礼注疏》，上海：上海古籍出版社，1990年，第405页。

⑤（汉）刘安著，杨有礼注：《淮南子》，开封：河南大学出版社，2010年，第209页。

⑥（汉）班固著，（唐）颜师古注：《汉书·艺文志》，北京：中华书局，1962年，第1768-1769页。

⑦（汉）班固著，（唐）颜师古注：《汉书·杨雄传》，北京：中华书局，1962年，第3523页。

⑧（汉）班固著，（唐）颜师古注：《汉书·杨雄传》，北京：中华书局，1962年，第3523页。



合之时，前者凶，后者吉。盖‘堪舆’之意实为‘天地’之道”^①。可见史先生基本认同许慎的解释，但也注意到了堪舆一词和早期天文历法之间的关系。蔡达峰教授对堪舆一词内涵的考证异常详细，认为许慎的注解只是对堪舆的高度概括，天道和地道不是个具体的概念，不仅指天地本身，而且指由天地引伸出的一系列事物，这可能就是张晏所说的“天地总名”的真正含义。蔡先生通过对“北斗之神有雌雄”中雌、雄概念的考证，推证堪舆的起源与古代的天文占时和择日关系密切，“堪舆学说将天象占断与占地结合起来，把占时方法应用于定向之上，这就使得天道理论最终成为时空对应的占术理论”^②。蔡教授的考证过程和内涵解读十分丰富，本文将在下一节《天地之道》中详细解释，且待后文。浙江大学余健教授在其博士论文《堪舆考源》中对堪舆的源流也做了精彩的解释，其考证角度有别于蔡教授，结论却殊途同归。余健先生从建筑学、天文学、文字学多个角度综合考证：“堪舆即窥觐，也称闺窋，实即窥斗，于音义通转皆合。”“堪舆原指用来窥测北斗指向的小孔穴，其或在测天的碑表之上……或位于建筑的门墙户牖之间，称作‘窥窬’”^③。余先生通过对“舆”本源的考证，认为“舆”同“余”，最早是指北斗星，后来衍变为上古帝王观天授时的指北车，即文献中记载的“斗为帝车”（见图 2.1.2-1），堪舆实质上的含义是指观测北斗星用以辨别方向、测定时日、制定历法、判断吉凶。由此观之，堪舆其实是古老观星活动的拓展，并在后世发展为集测天、征伐、正形、荫后多种元素为一体的术数活动。王育武先生通过对汉代式术与式盘的考证，认为“风水的堪舆一派，实为上古占星家的流变”^④。王先生直言堪舆是北斗星的辰名，也是其神名，在汉代占术式盘和司南模式结合起来之后，堪舆的星象分野学说和地理上的四向方位在推演模式上逐渐合流，择日的堪舆和择地的形法互相渗透，堪舆一词的含义也就从北斗星的神名逐渐向“天地之道”演变。陕西师范大学焦海燕在其硕士学位论文《星占学与两汉文化研究》^⑤第三章第二节中考证了堪舆词义的流变过程，认为堪舆的含义按照时间的先后依次经历了三个层次的变化和丰富，即由最开始指观星测斗的小孔穴，发展为指天体运行规律的天道，进而引申为总名天地之道。焦海燕同样认为汉代的堪舆术更大程度上是一种择日趋吉的术数，北斗七星的运行变化和当时的十二次建除观念密切联系，是确定时日吉凶宜忌的重要依据，堪舆的本义并非风水术，而是天地之道和与之对应的择吉术。

^① 载于王其亨主编《风水理论研究》（第2版），天津：天津大学出版社，2005年。

^② 蔡达峰：《历史上的风水术》，上海：上海科技教育出版社，1994年，第60页。

^③ 余健：《堪舆考源》，东南大学博士论文，2000年，第40-43页。

^④ 王育武：《汉代式术与堪舆》，《华中建筑》，2007年第7期。

^⑤ 焦海燕：《星占学与两汉文化研究》，陕西师范大学学位论文，2012年。



综上，我们可以作出这样的判断，堪輿在不同历史时期的内涵各自不同，从其本源来说，堪輿和古老的天象观测活动密切相关，是上古时代古老北斗信仰的直接反映。在其诞生之初，是作为一种选日择吉之术存在，和天文星占关系密切。两汉时期堪輿的内涵逐渐发生变化，至迟在三国时期，堪輿已经包含择地相宅的内容，在中古以来逐渐成为择居相宅术的代名词。



图 2.1.2-1 山东嘉祥武梁祠石刻“斗为帝车”图（拓片）^①

3.青乌·青鸟

青鸟同样是风水的古称之一，源出传说中善相地占墓的术士青乌子，属以人名术。综合现有的研究成果来看，青乌和风水术之间产生联系大概明确于魏晋南北朝时期，至迟在唐代即出现了托名青乌先生的风水书籍，是以后世民间常以青乌代指风水。

青乌，又称青乌子、青乌公、青衣乌公。关于青乌子的传说纷杂不一，其人存在时代上至轩辕氏下至秦汉各有其说，故笔者仅采几例说明之。东晋葛洪在《抱朴子内篇·极言》较早谈及了青乌其人。

昔黄帝生而能言，役使百灵……讲占候则询风后，着体诊则受雷岐，审攻战则纳五音之策，穷神奸则记白泽之辞，相地理则书青乌之说，救伤残则缓金冶之术^②。

关于此处文本的解读，学者们有不同的看法，第一段讲实讲黄帝一生成仙得道的经历，高度概括了其一生中所历的人和事，其“相地理则书青乌之说”，则可见黄帝之时有青乌其人擅相地理，青乌和雷公、风后、岐伯一样，皆是黄帝之时术有专长之人。这个观点有其它文献可以迎合，如唐人王瓘所撰《轩辕本纪》中载：

^① 张应桥：《试论我国古代的“天帝”形象》，《洛阳理工学院学报（社会科学版）》，2010年第1期。

^②（东晋）葛洪著，王明校释：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1980年，第219页。



帝旁行天下，得百里之国者万区。所谓“首出庶物，万国咸宁。”有青乌子能相地理，帝问之以制经^①。

但也有学者认为此处青乌只指代相地之术，词性同五音、金冶一样，都是一门术数或知识理论的名称，不足证青乌乃黄帝时人。同样是《抱朴子内篇·极言》，还有这样的记载：

按彭祖经云，其自帝啻佐尧，历夏至殷为大夫，殷王遣彩女从受房中之术，行之有效，欲杀彭祖，以绝其道，彭祖觉焉而逃去。去时年七八百余，非为死也……又彭祖之弟子，青衣乌公、黑穴公、秀眉公、白兔公子、离娄公、太足君、高丘子、不肯来七八人，皆历数百岁，在殷而各仙去，况彭祖何肯死哉^②？

这段文献讨论彭祖在人间的年限问题，谈到了彭祖的弟子青衣乌公“皆历数百岁，在殷而各仙去”。另据道教典籍《历世真仙体道通鉴》记载：

青乌公者，彭祖之弟子也，身受名师之教，精审仙妙之理，乃入华阴山中学道，积四百七十一岁^③。

由此推之，青乌子乃是夏殷之际的仙人。但道教神话传说纷杂，其记载不足为史学凭据，仅作参考。从今天的观点来看，青乌子之所以成为道教的仙家，和道教崇尚风水有密切关系。

此外，另一个较通行的说法为青乌子或是汉代的葬术专家。宋人陈彭年增订《广韵》引汉代应劭《风俗通》中的记载：

汉有青乌子，善数术^④。

^①（唐）王瓘撰：《轩辕本纪》，见（宋）张君房撰《云笈七签》卷一百，北京：华夏出版社，1996年，第610页。

^②（东晋）葛洪著，王明校释：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1980年，第220页。

^③（元）赵道一撰：《历世真仙体道通鉴》卷六，见《道藏》第5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第140页。

^④（隋）陆法言撰本，（宋）陈彭年等重修：《覆宋本重修广韵》卷二，北京：中华书局，1985年，第173页。



金人兀钦仄注《青乌先生葬经》，在其序中说：

（青乌）先生汉时人，精地理阴阳之术，而史失其名^①。

《古今图书集成·堪舆部名流传》中也把青乌子列为汉代方士。

据蔡达峰先生的考证，所有把青乌子说成汉代以前人物的史料都出自晋代以后，青乌子的形象首先是在道教仙道体系中清晰起来的，说明青乌子这一仙人形象的出现和汉代以至魏晋道教神仙思想的传播及葬术理论的发展成熟密切相关。蔡达峰先生指出，自魏晋南北朝以来，葬术开始受到人们的追捧，“新兴的道术还需借先圣神仙的大名来建立威望，于是青乌子就应运而显赫了”^②。从这个意义来说，青乌子应该是魏晋神仙思想在葬术中的反映。同样是从道教思想的角度出发进行考证，詹石窗先生得出了不同的看法。詹先生通过对“青乌”二字本源和内涵进行分析，认为“青”有开始的意思，象征着生育。其原型可以追溯到作为社木的桑树，而桑林是祭祀春神即生殖大神高谋的古老场合，也是男女相会之地，其生殖崇拜的意味不言而喻。“乌”是日中之乌，他借用赵国华先生的观点论证三足乌之“三足”指的是男性两腿加一男根之艺术特写，实质上是男性生殖崇拜的象征^③。“‘青’作为桑林的一种色彩符号，其最根本意义在于暗示女性生殖器，那么作为‘太阳鸟’的‘乌’则是男根的一种标志”^④。因此，“青乌”不仅是男性生殖崇拜的象征，而且有女阴崇拜的意蕴。

詹石窗先生通过对“青”和“乌”的解读将研究视角引入到春神祭祀和太阳崇拜中去，事实上已经打开了解读“青乌”的另一个角度——古代天文历法和风水起源之间的关系。至此，我们需要引入常常与青乌并谈的另一个概念，青鸟。

青鸟同样是风水的代称之一，词同青乌，以人名术，历代以来在言指风水上，青乌、青鸟彼此混同，难以区分。《青乌先生葬经》的另一个名字即是《青鸟经》，相传青乌子还著有《相地骨经》，明人李豫亨也著有风水书籍《青鸟绪言》。《抱朴子内篇·极言》中言黄帝“相地理则书青乌之说”，其最初版本亦写作“相地理则书青鸟之说”。注家疑为字形相近而引起错讹，遂改“青鸟”为“青乌”。

^① 青乌先生撰，（金）兀钦仄注：《青乌先生葬经》，见中华书局编辑部《丛书集成初编·杂纂丛书》，北京：中华书局，1991年，第1页。

^② 蔡达峰：《历史上的风水术》，上海：上海科技教育出版社，1994年，第97页。

^③ 赵国华：《生殖崇拜文化论》，北京：中国社会科学出版社，1990年，据266-267页。

^④ 詹石窗：《青乌、道教与生殖崇拜论》，《民间文学论坛》，1994年第2期。



相当一部分学者认同青鸟子即青乌子，二人所长相同，其名亦近，实为一人。还有一种观点认为青乌之乌就是子虚乌有，青乌与青乌都是后世方家臆造出来的地术祖师。

何晓昕学者在这个问题上独辟蹊径，认为青乌和青乌并不是简单的笔误问题，而是代表了风水起源过程中的两个古老路径，后世风水发展成熟后才得以合名^①。何晓昕学者参考了著名神话学专家何新先生的观点，中国历史上历来存在两种类型的太阳和鸟有关的传说：一谓太阳本身就是鸟；一谓日中有鸟（黑乌、金乌或三足乌）^②。第一种是对太阳运动的神话性解释，第二种则是对太阳黑子的观察结果。何晓昕学者认为青乌和青乌称谓的不同延续了这种传统，却实质上表明青乌、青乌都和太阳有关系，也就是说初期风水的发生和太阳崇拜有关系。

笔者在此基础上进行推测，如果融合赵国华先生关于“三足乌”的解释，青乌到青乌的过程实质上表达了一种太阳主神崇拜到男性生殖崇拜的过程，这是风水理论逐步发展起来后男性祖先崇拜进入风水体系的结果。从现有文献资料来看，青乌一词出现的年代更早，青乌则较晚，二者词义与地理术数建立起稳定联系的时代大致无差，都在魏晋以至隋唐，期间风水的理论发展是符合上述推测的。那么考证“青乌”一词的早期含义便更有助于溯源早期风水发生的思维土壤。

先秦文献中，《山海经》中记载“青鸟”的文本多达九处，其最常见的一处形象，见于《山海经·卷十二·海内北经》：

西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北^③。

此处青鸟的形象为西王母的取食使者。《山海经》的传说中记载西王母住在与世隔绝的昆仑丘，四周被弱水和烈火环绕，鸟兽不得过，只有青鸟能飞进飞出，为西王母供养食物。早期的青鸟形象是作为封闭环境下的一种通灵媒介出现的，有着传递消息、沟通人神的象征意义，后世青鸟的形象逐渐演变为传递讯息的信使。所以青鸟作为一种沟通人力不及之处的媒介，可能是后世风水中关于祈求灵魂升天、期望生人与死去的祖先进行沟通的最早象征。不仅如此，山海经中其他条目的描述表明青鸟和死亡的到来有一定的联系，青鸟常常栖息于墓地与死者相伴，且青鸟聚集的地方将有灾祸。不难推测古人对死亡的敬畏自然而然容易转移到青鸟这一形象上来，而用青鸟代指求生之葬术，也应是这一复杂心理的体现。同时，据方艳、李

^① 何晓昕：《风水探源》，南京：东南大学出版社，1990年。

^② 何欣：《诸神的起源》，北京：三联书店，1986年，第73页。

^③ 袁珂：《山海经校注》，上海：上海古籍出版社，1980年，第309页。



俊标^①对《汲冢竹书·穆天子传》中赤鸟这一神鸟形象的考证,认为赤鸟、青鸟、玄鸟都是神奇之鸟凤凰在上古的原型。羽类神鸟的崇拜一方面代表着先民超越死亡求得永生的渴望,一方面也和古老的太阳崇拜、生殖崇拜密切相关。而青鸟也是“神鸟综合体”形象变化的一种,可以理解为赤鸟、青鸟形象的辐合,同样代表着渴望永生和生殖崇拜。这一点和后世风水的诉求可谓殊途同归。

青鸟的另一个经典形象是“少昊司启官”,见《左传·昭公十七年》:

我高祖少皞摯之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名。凤鸟氏历正也;玄鸟氏司分者也;伯赵氏司至者也;青鸟氏司启者也;丹鸟氏司闭者也^②。

此段讲少昊氏的部族中以鸟纪氏二十四支,其中五支掌管天文历法、四时节气,青鸟氏司启,可以解释为青鸟氏为少昊的历法官之一,掌管对农事活动有重要影响的春夏两个季节的开启时间,即确定立春、立夏的时间。由此观之,青鸟氏应当是上古之时重要的历法专家之一,其司启之责对当时的农事生产影响巨大(这一点可以延展到下一章中风水的发生与早期农业用火之间的渊源进行更深层次的理解,即青鸟、用火、风水和早期农业生产之间的关系莫大,下一章详论此问题)。而青鸟本身的开启象征,又可以与“玄鸟至,以太牢祀于郊禘”中所体现出的春神高禘崇拜产生联系。所以,青鸟这个意象与生殖崇拜和春神崇拜也有渊源。

综上所述,似乎可以作出这样一个结论,不论青乌还是青鸟,其最初含义都关注了天文、地理两大方面的内容,其下更是有凭灵、永生、生殖等丰富的文化内涵。对此,何晓昕学者曾作出高明的论断,“‘青乌’、‘青鸟’两种称谓恰恰表明了风水的两大特征‘仰观天文’与‘俯察地理’”^③。

风水尚有相宅、相地、形法、青囊等多种古称,但囿于主题和篇幅,在此不能一一尽述。综合考察风水、堪舆、青乌等概念,可以作出这样的判断:风水的发生从一开始就和天文、地理、人事结下不解之缘,其仰观天文俯察地理而作用于人与环境,从其诞生之初,就形成了天地人三者缺一不可的有机系统,即人作用下的天地之道。

^① 方艳、李俊标:《赤乌与青鸟——论〈穆天子传〉中的生命观念》,《中国文化研究》,2011年第4期。

^② 杨伯峻编著:《春秋左传注》,北京:中华书局,1990年,第1387页。

^③ 何晓昕:《风水探源》,南京:东南大学出版社,1990年,第7页。



（二）天地之道

天地之道这一概念在中国两千年以来的传统思想体系中有着异常丰富的内涵，其本身也是东方哲学的经典命题和范式之一。顾颉刚先生^①对此有精到的论述，“天一地一人”相应是中国人的思维律，是中国人对于宇宙系统的信仰，二千余年来一直有着强固的势力。季羨林先生^②对此表示赞同并有所发展，东方哲学的特点是“整体观念”和“普遍联系”，表现为古人对“天一地一人”关系的思考。葛兆光先生^③对“天一地一人”这一系统的具体内涵进行了创见性解读，并作出了如下证明：天是古代知识和思想的终极依据；天地是规范而有序的空间；天地、社会、人体是同源同构的；战国至秦汉是这个模式成型的时期。葛兆光先生对天在古代思想与知识体系中的终极地位准确直言，可谓高屋建瓴。在这一模式之下进行早期风水活动的探查，就不得不思考风水和天文活动之间的关系。

在前一节中，本文对风水的几个早期名称的解读已经初涉早期风水的发生与古老天文观测活动之间关系的探讨，本节就此将进行进一步的讨论。对此，笔者的观点是，早期的风水活动发源于古老的观天察地活动，在早期时段尤同天象观测之间的关系密切，天文和地理往往是同一项活动的两个层面，天文知识的积累、天文理论的发展为风水的诞生累积了条件。

1. 规矩通天地

规、矩是中国古代工匠使用的传统建筑工具，相传是尧时代一位叫偃的工匠创制而成，规以画圆，矩以画方。事实上据学者的考证规矩的作用远远超过简单图形的测绘。因为规矩在勘察地理方面显而易见的作用，余健教授认为规矩是最早的择址工具，本文赞同其观点。

在《史记·夏本纪》中有这样的记载：

（禹）左准绳，右规矩，载四时，以开九州，通九道，陂九泽，度九山^④。

^① 顾颉刚：《古史辨（五）·五德终始说下的政治和历史》，上海：上海古籍出版社，1982年。

^② 季羨林：《“天人合一”新解》，《传统文化与现代化》，1993年第1期。

^③ 葛兆光：《中国思想史》，上海：复旦大学出版社，2009年。

^④ （汉）司马迁著，（刘宋）裴骃集解、（唐）司马贞索引、（唐）张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1959年，第51页。



可见规矩在上古时期不仅有测算地理之功，还有度量天文之能。综合上下文的理解，此处的准、绳、规、矩，已经突破其作为工具的实际工程测算意义，开始和天地秩序的规范过程联系起来。汉代画像石中大量出现伏羲女娲手执规矩的内容，规矩和伏羲女娲形象的结合，不啻于承认其在人类早期文明进程中规范天地调和阴阳的重要功能。值得注意的一个现象是，在此类画像中，规矩和日月星辰等天文内容产生了密切关联。这类图画的典型元素构成大致为：交尾或分立的伏羲和女娲，二人一人持规，一人持矩（见图 2.2.1-1），一人托日（或代之以三足乌），一人托月（或代之以蟾蜍或玉兔），一般为伏羲持矩托日轮，女娲持规举月轮（见图 2.2.1-2），周围或有表示星辰的斗星，这类形象大致到唐代仍旧流行，新疆吐鲁番阿斯塔纳墓群中出土了大量此类风格的绢画，与汉画像风格稍有不同的是日月的位置发生变化，日在上，月在下，代表周天星辰的二十八宿环绕四周，而规矩仍被伏羲女娲持于手中（见图 2.2.1-3）。由此观之，规矩这一抽象化了的符号实质上是东方思维对贯通天地的一种象征式表达，其通天地的地位至迟在汉代就确立了。那么可以推想，在先秦时代，规矩和天地之间的联系应当是非常密切的。至于为何会产生这种联系，我们应当从规矩的本源开始探讨。

余健教授通过考证“矩”的本字“巨”，认为“巨”、“工”、“示”同源，皆指的是巫人凭之以通天的工具，也就是传说中的神树、建木、巨柱等。而根据神话学大家陆思贤教授的考证^①，巫人通天地的神树、建木实质上是上古测影所用图腾柱的一种神话表达。所以余健教授认为“矩”之原型即为测影用的建木，也就是利用太阳运动测影定时的圭表。

笔者对其考证深以为然。《周礼·考工记》、《淮南子·天文训》等古籍中记载了多种利用圭表测正的方法，但细考究起来均是天文知识发展到一定程度才便于使用的方法。对于最早的圭表测北方法是怎样的情形，笔者尚没见到学者有专门的研究，因此作出以下一种可能的情形猜想。在北回归线以北的区域观察太阳的投影，只需记录一天之中日影最短时的位置，将其和圭柱连线，便容易确定正北的方向。“矢”在古文中表有方向、物直而不曲的意思，在甲骨文中“余”、“矢”同源，据考乃北斗星的象形摹写，故其本意可能指方向意义上的北。“矢”合之以“巨”，便形象的表达了观察太阳照射圭表产生投影用以测北的场景。如果同时记录日出和日落影子的位置，连之以线，与正北正南线相交就容易得到东、西、南、北、中五个位置，经过多次观察校准后，可以产生比较准确的四方的概念，这可能是“矩以画方”的最初内涵。“规以画圆”或可看做测定日影时系绳子于圭表根部旋转绳子以

^① 陆思贤：《神话考古》，北京：文物出版社，1995 年，据第五章。

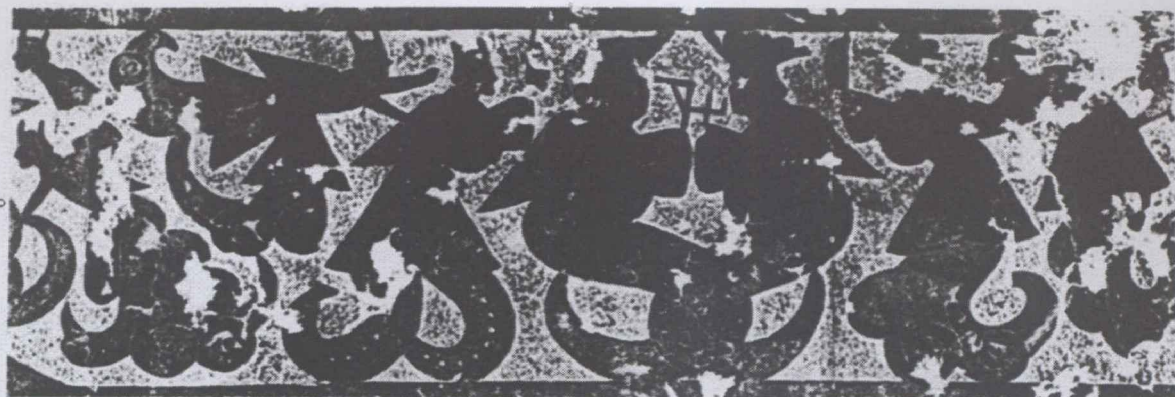


图 2.2.2-1 汉代山东嘉祥武梁祠后石室第五石伏羲女娲规矩图（拓片）^①

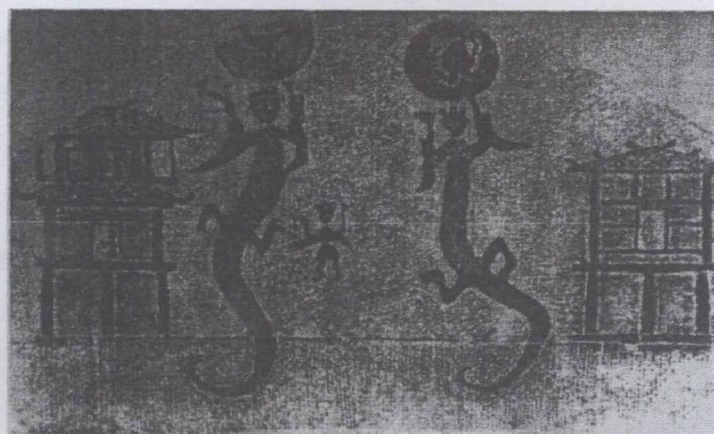


图 2.2.2-2 重庆江北盘溪无铭汉阙伏羲女娲日月规矩图^②



图 2.2.2-3 新疆阿斯塔纳墓群哈拉和卓墓区 77 号墓出土唐代伏羲女娲绢画^③（右）

^① 刘克明：《楚辞与古代图学的成就》，《十堰职业技术学院学报》，2009 年第 5 期。

^② 谭遥、龚廷万、王新南、徐文彬：《四川汉代石阙》，北京：文物出版社，1992 年，图 152。

^③ 刘克明：《伏羲女娲手执矩规图的科学价值》，《黄石理工学院学报（人文社会科学版）》，2009 年第 4 期。



度量日影长短而受到启发，将绳子长度固定后，绕圭表一周，即可得到一个圆形。四方概念的确定是后来天圆地方盖天论产生的基本前提，“规象天、矩象地”也是天圆地方理论确立之后才产生的附会，不是其最初含义。在早期的测定日影活动中，天、地、人三大要素缺一不可，因此，对圭木日影的观测可能是最早的“仰观天文、俯察地理”活动，也就是最早意义上的“象天法地”，或可作为风水起源的最亘古源头。

后世风水术和规矩的联系不仅体现于早期的天象观测活动，而且表现为择风水工具的一脉相承之上。风水术士所用的堪舆罗盘原型最早可以追溯到秦汉时期流行的占式用的式盘。这一时期阴阳五行干支理论趋于成熟，对应的占术有了较大的发展。式占是一种用天文星象、五行干支、时岁月次、阴阳八卦等模拟宇宙万物运行从而断吉凶祸福的一种星占类术数，种类很多，影响比较大的有六壬占、遁甲占、太乙占等。式盘模拟盖天说中天圆地方的天地结构，一般分上下两层，上为圆形的天盘，载天文星象，下为四四方方的地盘，载干支方位、十二月吉凶宜忌等，最早的式盘原型可以追溯到战国中期曾侯乙墓出土的衣箱盖上的二十八宿图。我们观察到式盘和曾侯乙衣箱星图的最鲜明特征就是其中央区域对北斗星的着力刻画。斗星崇拜是我国古代天文学中的重要内容，北斗星的运行和变化在相应的吉凶判断体系中有重要的作用。因此历代星占家对北斗的观测都极为重视。我们前文已经提到过“斗为帝车”的概念。余健教授曾考证过堪舆之“舆”和北斗星之间的关系，认为古代舟车出行必以北为准向，因此必然存在着指北的工具。如《周礼·春官·大史》中记载大史的职责：

大师，抱天时与大师同车。大迂国，抱法以前^①。

天时即天式，亦即式盘，天式和法皆是测斗定向的工具而车载之^②，亦即规矩之类测北工具的形变。何晓昕学者对汉代六壬盘（式盘的一种）与风水罗盘之间的关系进行了论证，认为汉代的司南和六壬盘结合之后形成了风水罗盘的原型，而且这种结合很可能是以磁针代替司南中间的“柄”之后开始的^③。王育武先生考证了汉代式盘形制的变化，也认为后世风水罗盘是汉代司南和星占式盘辐合后的产物，司南的地理功能和式盘的天占理论在风水理论中得以结合，就产生了天文地理均涉

^①（汉）郑玄注；（唐）贾公彦疏，黄侃经文句读：《周礼注疏》，上海：上海古籍出版社，2010年，第402页。

^②余健：《堪舆考源》，东南大学博士论文，2000年，第48页。

^③何晓昕：《风水探源》，南京：东南大学出版社，1990年，第26页。



及的风水罗盘^①。综合二者的观点，我们可以认为法即是司南一类的工具。法古作灋，从水从去从目，参考余教授对“矢、余、去”等同源字的考证，法字的本义可能是在水平之水中观察磁针方向以确定北方。古人如何得知磁针的指北特性不得而知，但利用水面的张力创造天然的平面观察磁针的方向历来是一种古老的测北方法，其应用尚在司南之前。

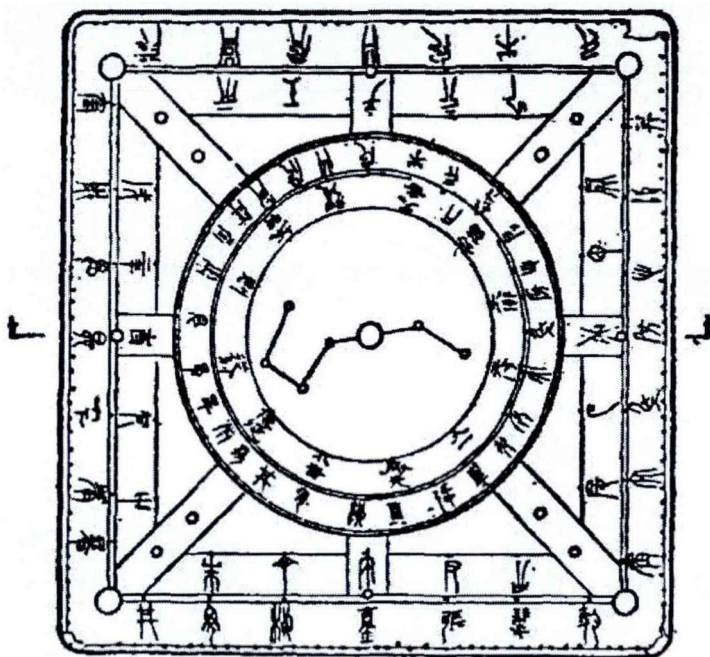


图 2.2.1-4 甘肃武威磨咀子 62 号汉墓出土式盘^②

^① 王育武：《汉代式术与堪舆》，《华中建筑》，2007 年第 7 期。

^② 甘肃省博物馆：《武威磨咀子三座汉墓发掘简报》，《文物》，1972 年第 12 期。

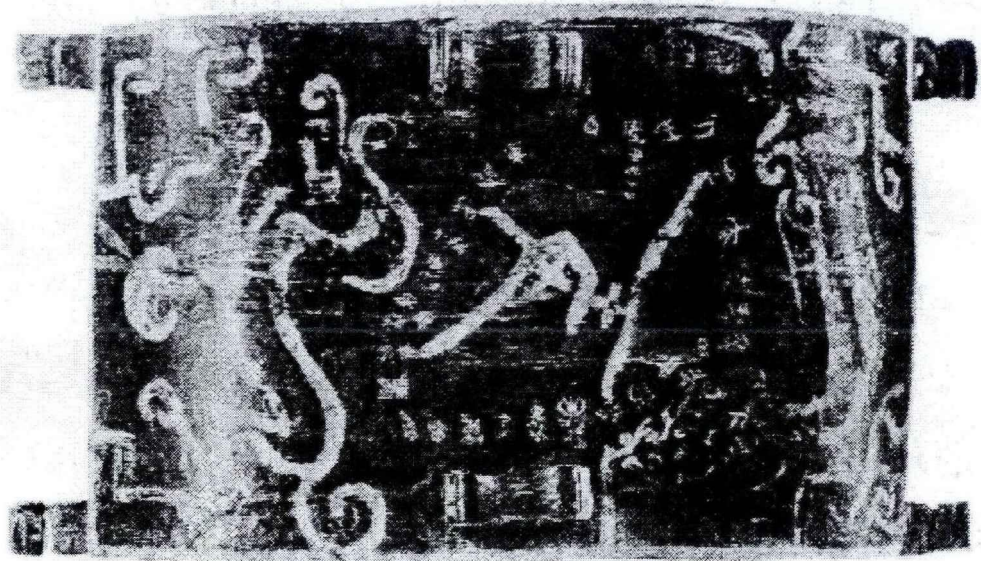


图 2.2.1-5 曾侯乙衣箱盖二十八宿图^①

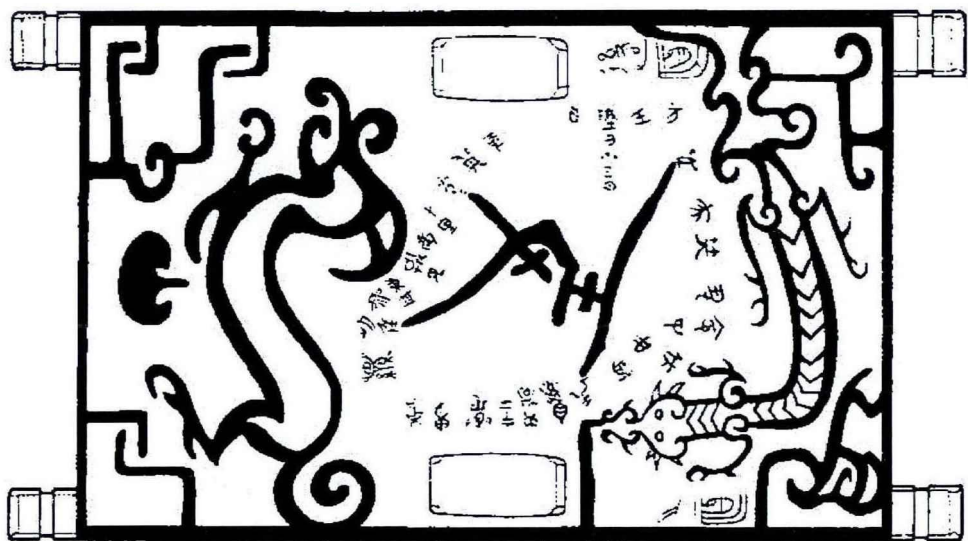


图 2.2.1-6 曾侯乙衣箱盖二十八宿图摹本^②

^① 冯时：《中国天文考古学》，北京：社会科学出版社，2001 年，图版第 3 页。

^② 张飞龙：《中国古代漆器纹饰艺术衍化研究》，《中国生漆》，2009 年第 1 期。



综上，我们可以总结出风水测向工具发展的一条可信路径，即由最初的规矩发展为象天地的式盘和测北的水磁针，继之以司南，而后为风水罗盘。从功能上来看，规矩的观影测北功能延续到了水磁针、司南及风水罗盘的磁极指北上；从形态的象征意义来看，规以象天、矩以象地延续到了式盘和风水罗盘的天盘和地盘上。总而言之，规矩本身的天文学意义促使其成为开启象天法地活动的重要媒介，而规矩本身在方向测定、地理测量、房屋营造中具备的实际功效，使其在早期的风水择址过程中也发挥了现实性的作用，且这一影响一直延续到风水罗盘的出现和成熟。即随着后世的知识累积与技术进步，规矩的形态和象征意义启迪了后世风水工具形态与象征意义的发展和完善，且在这一进程中，贯通天地、象天法地的内容始终保持了其核心地位。

2. “定之方中”

仰观天文俯察地理这类活动的连接点自然不止于规矩这一工具本身。早期风水活动的记载并不多见，但难能可贵的是《诗经·豳风·定之方中》记载了一次宫室营造活动的前后情景，在笔者看来，这是一次典型的利用天文地理观测进行房屋择址定向的活动，先秦阶段的早期风水活动之下天文和地理内容的交缠在此可见一斑。

定之方中，作于楚宫，揆之以日，作于楚室。树之榛栗，倚桐梓漆，爰伐琴瑟。升彼虚矣，以望楚矣。望楚与堂，景山与京。降观于桑，卜云其吉，终然允臧^①。

整首诗说的是卫文公在齐、宋的帮助下得以复国，带领卫国国民在楚丘营建新国都的事情。开篇“定之方中，作于楚宫”，译为定星十月高挂南天中，正宜在楚丘兴建新宗庙。定星又名营室星，即二十八宿中的室宿、壁宿，即今日天文学星图中飞马星座马身部位的四颗星，四星略呈一长方形。定星之所以被称为营室星，是因为春秋战国时期的秋末冬初时节，定星四颗星刚好在黄昏时期出现在南方的天空，成为这一时期确定南方方位的标志星座。定星和北极星此时在天空均比较清晰，因此有助于南北方向的测定，从而有助于建造房屋。在上古时期通过观察黄昏初临时南方天空星座的位置用以确定方向或判定季节被称为昏正或昏中，定之方中是古代天文昏正定时的一种，兼有定时和定向的双重意义。次句“揆之以日，作于楚室”，

^① 梁锡锋注说：《诗经》，开封：河南大学出版社，2008年，第110页。



是指通过观察日影的方向,校准南北,以确定新建房屋的朝向。这是古代房屋定向中尚南的一种体现。定之方中、揆之以日直接反映的是房屋建造活动中通过观星、测日而确定房屋朝向的情境。

但古代测南的方法不止观察定星一种,为什么定星被赋予营室星的含义呢?前文谈到,定星共四颗,四角分列而彼此围合,其本身的形状是一个闭合的空间,比之以地面的房屋,实有象征意味。但其意味不止于此,定之方中除了定向之外,另一层更重要的意味是定时。天文历法发展到两周时期,古人已经确立起非常严格的时序观念,什么时节做适合做什么事情,已经产生了明确的规范,顺时而动是一个基本的准则。《礼记·月令》中有大量的篇幅记载了这些内容:

孟秋之月,日在翼,昏见星中…修宫室,坏墙垣,补城郭……仲秋之月,日在角,昏牵牛中…是月也,可以筑城郭,建都邑,穿窦窖,修囷仓^①。

秋天农事已毕,正好可以腾出人力进行费工费时的建筑活动,这就保证了不违农时,使得农业生产不受干扰。而秋天天气干燥,晴天居多,一方面保证建筑用材不会因为受潮而发生大的形变,一方面良好的天气为工程活动的施工提供了时间上的保证,同时建好的房屋可以尽快干燥得以坚固,保证在严寒的冬天到来之前可以顺利入住。因此古人选择在此时进行房屋的营造活动是有多个层面的考虑的。顺时而动的益处和逆时而为的坏处被慢慢总结下来而成为固定经验代代相传,阴阳八卦五行干支理论的融入使得这一经验体系逐步神秘化,进而发展成为助人择吉凶的历书广为流传,今天所见考古出土资料中“日书”一类的文献即属于此类历书。由于择时和定方位在最初源流上都依赖于天象的观测,因此在后世的经验总结中往往相互交织难以分割,目前所发现的“日书”类文献中吉凶的判断涉及时日、方位、地点等诸多内容,“日书”中关于择地筑屋的时间与方位选择的内容或许就是秦汉之后风水术的一个源头。

回归该诗文本,“定之方中”和“揆之以日”不仅在形式上得以互文,其反映出来的择时、择向内容也是相互交缠的。“树之榛栗,倚桐梓漆,爰伐琴瑟。”这一句指的是在新建宫室的周围栽种嘉木,以为礼乐之用。这反映了古人对树木在新居环境中重要地位的认识。树木不仅是房屋的捍庇,还有实际的生产意义,佳木所产

^① (汉)郑玄注,(唐)孔颖达等正义,黄侃经文句读:《礼记正义》,上海:上海古籍出版社,1990年,第321-325页。



的果实可以用来敬奉祖先，其材亦可用。此外，在宗庙周围的成片树林还是神主的依凭，也提供了郊祀的必要场所。从今天的景观学理论来考虑，树木的存在有利于改善环境，营造了建筑的层次感，增加了建筑的美感。因此某种程度来说，这可能是后世风水中风水林概念的早期起源之一。接下来几句更是展现了营建楚都之前所作的地理勘察。

升彼虚矣，以望楚矣。望楚与堂，景山与京。降观于桑，卜云其吉，终焉允臧^①。

该句大意为登上故城（一说高丘）远远观察楚丘，先看楚丘和它旁边的城邑，接着又看后面的大山和高丘。从高处走下来查看楚丘附近的桑林和农田，然后占卜问神灵，卜问的结果显示这是个好地方，居住下来一定会吉祥安康。这个过程非常之详细，可以和成熟期的风水活动略作比较。后世风水中观察一个穴地的好坏，首先也是登高观察整体形势，先看其来龙（玄武，即背后的山脉），然后察左右捍庇（青龙和白虎，即周边的地理单元），接下来看穴前明堂（朱雀，穴前的开阔地）。楚丘的地理勘察过程中，升虚望楚是登高以察地形，望楚与堂是观察现有城邑和穴地之间的关系，属于对周边建筑单元的考察，景山与京是指楚丘之后的大山和高丘，类似于后世风水中祖山、父母山之类的概念，故此处可以视作是勘察者在察看来龙。降观于桑，是指从高地下来看楚丘之下的桑田，一方面是对楚丘之下的田地好坏进行评价，另一方面包含着通过观察水土好坏、植被旺盛与否来确定此处是否是宜居之地的意味。卜云其吉，终然允臧，这一句指的是通过一番观测之后，判定楚丘是个适合营建新都的好地方，但还不能最终确定，所以请来巫师进行占卜，问问神灵的意見，结果在神灵那里也得到了肯定的答复。选址已定，黄昏观察星象，定星在南天升起来，时节亦正好，必然是个好兆头，即开始动工营建，便有了诗篇开头的“定之方中，作于楚宫”。

《诗经》中类似择址活动的记载还见于《大雅·公刘》和《大雅·绵》，讲述了周民族的祖先公刘、古公亶父在周民族早期迁徙过程中相土尝水选定新都的功绩。“公刘迁豳”、“古公亶父迁岐”是周民族崛起历史中两次至关重要的事件，周人在早期的部落迁徙中依靠部落首领的天文地理才能，平衡了军事防卫和农业生产的需求，正确选定了适合居住、便于农业生产的丘陵与河谷平原交接地带作为本族的发展基地，从而一步步崛起，最终建立周王朝。关于其具体的相地过程，华中师

^① 梁锡锋注说：《诗经》，开封：河南大学出版社，2008年，第110页。



范大学王玉德教授已经进行过详尽的分析^①，文本上的解读此不赘述。“定之方中”所描述的是春秋时期卫文公的事迹，相对前二者来说时代更晚，其择地过程和细节也更连贯、更具代表意义。

综合分析以上三处文本，笔者总结先秦时期关于相地择居的一般模式如下。首先通过天象的观测选定时间、校准方向，如“定之方中”、“揆之以日”分别对应了对星象、太阳的观测和利用。《诗经·大雅·公刘》篇中“既景迺冈”（在山冈上观测日影的方向）、“度其夕阳”（观察夕阳落下的方向）^②的记载也体现了早期相地活动中太阳观测的普遍性。然后开始地理上的勘察，先登高对整个地形进行勘察，次临平地考察土壤植被，尤其还注重对水源的考察。《定之方中》篇这一过程上文已有详解，《公刘》篇的相似细节如“陟则在岵，复降在原”（登高察低，先登上小山看地形，然后又到低处的平原细细看）、“观其流泉”（看附近的水源）、“度其隰原”（考察土壤植被）。在考察完天文地理方面的条件后，人力的因素已经参与完毕，最终地点的选择与否需要和神灵进行沟通，求得上天的最终决断。因此最终一步就是卜问神灵。《定之方中》篇“卜云其吉，终然允臧”，《大雅·绵》篇“爰契我龟，曰止曰时”（用火灼烧龟壳卜问神灵，显示建筑宫室正宜此处正宜此时）就是这一内容的直接表达。至此，历经天象观测、地理勘察、占卜问吉三个有机联系的步骤之后，先秦时期一个完整的择地过程展现出来，在这一决策过程中，天、地、人、神四个方面的要素有序参与进来，是堪舆之名“天地之道”维度与内容的最好诠释。因而证明了风水活动的发生从一开始就具备联结天地、沟通人神的复杂属性。

考虑到占卜问吉是先秦择地过程最后一个步骤，那么另一个现象将不得不引起研究者的注意。目前出土的甲骨卜辞、先秦简帛文献（尤以楚地出土竹简为甚）中经众多专家学者的疏理考释，发现不少卜居、卜宅的内容，而此类内容大多作为占验文书保留下来，文字记载极为简单。对于这类卜居行为是否如前文所推证的择地模式一样，在卜问神灵之前经历了天象观测、地理勘察两个层面的行为和内容，文献没有明确记载，亦未见专门的研究成果，笔者不得而知。但可以确定的是，如果上述结论适用于此类卜居文献，那么适用于风水起源研究的可靠历史文献的时间上限将大幅度提前。笔者倾向于作出这样一个论断，早期风水活动的发生十分普遍，但记载于文献的时间点却大幅度落后，这是因为具备早期风水活动性质的行为往往隐匿于天象观测、巫卜占验等内容之下，具有隐秘性和复杂性。分析先秦风水的萌芽和发生，必须在早期天文活动、巫术活动中寻找其蛛丝马迹。但无可否认，风水

^① 王玉德：《神秘的风水》，南宁：广西人民出版社，2004年，第82-84页。下文中关于公刘、古公亶父相地细节均参照此处，不逐一加注。

^② 有学者考证公刘对太阳日影的观测是在择“地中”，参见下节择“地中”相关内容。



起源之初就具备天文、地理两方面的属性，尤在其早期阶段和天文的联系密切，而早期风水实践者往往存在更具特征的社会身份，如部落首领、巫师、天文专家、历法专家等。

3. 辨方正位

天文学对后世风水发展的贡献表现为中位的重视、四方四象观念的形成和分野学说的确立。此外，广义风水术中择日择时的内容也和天文星占密切相关。后世理气风水一派，用玄空九星之法断各方位的吉凶福祸，也是天文术数进入到地理择居活动中的例证。

风水活动中对“取中”概念极为重视。王玉德教授在总结后世风水十三大原则中即列出了“适中居中”原则^①。“居中”的观念或有两个方面的来源，一是天极和北斗的崇拜，二是择“地中”观念的延展。

据班大为的研究^②，中国古代文明对天极和北斗的崇拜有漫长的传统，这一传统至迟在殷商之时就已经完全确立，“帝”的观念和天极崇拜之间有本质上的联系，帝即天极。由于北斗和天极的密切关系，天极崇拜衍生出了北斗崇拜。《史记·天官书》载：

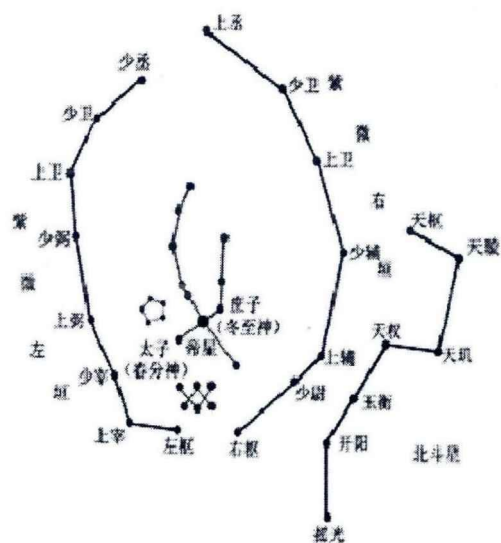
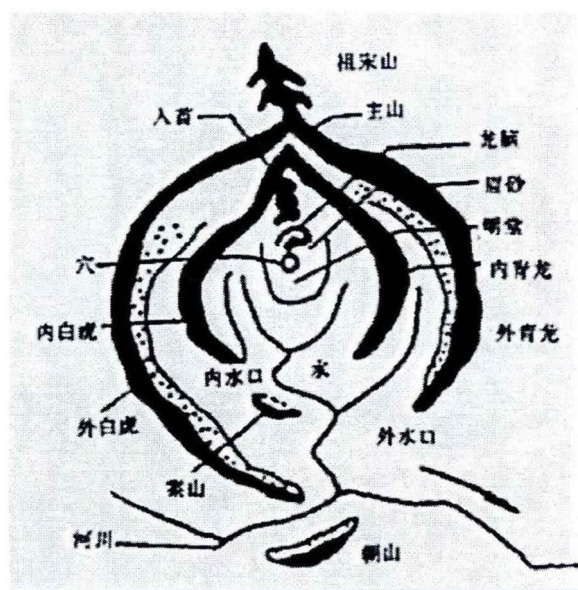
中宫天极星，其一明者，太一常居也；旁三星三公，或曰子属。後句四星，末大星正妃，餘三星後宫之属也。环之匡卫十二星，藩臣。皆曰紫宫……斗为帝车，运于中央，临制四乡，分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗^③。

《史记·天官书》中记载的紫宫有着严格的空间秩序，以太一天极星为中心，依次环绕有旁三星、后四星和匡卫十二星，其具体的分布形态见图 2.2.3-1。北斗作为观测北天极的重要星座也被赋予了丰富的文化内涵，古人以北斗的运行变化界定季节、观测方向，继而发展出用于择吉的建除、十二神等时日宜忌体系，更通过分野学说、干支理论等渗透到地理方位的宜忌判断中去。北天极附近的星空后来被进一步划分，形成了紫微垣（见图 2.2.3-2）、天市垣、太微垣三垣围合的布局，紫宫包含于紫微垣之中。通过观察星图我们可以发现，三垣的大致布局类似，即围绕中

^① 王玉德：《堪輿术研究》，北京：中央编译出版社，2010 年，第 61 页。

^② [美]班大为：《中国上古事实揭秘：天文考古学研究》，上海：上海古籍出版社，2008 年。见该书附《北极简史：附帝字的起源》。

^③（汉）司马迁著，（刘宋）裴骃集解、（唐）司马贞索引、（唐）张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1959 年，第 1289-1353 页。

图 2.2.3-2 紫微垣的围合模式^②图 2.2.3-3 理想风水穴地的围合模式^③

^⑨ 丁雨露、洪涌：《中国古代风水与建筑选址》，石家庄：河北科学技术出版社，1996年。



央的关键星座，分出东西两藩星宿排列围合成墙垣的形状以拱卫中央，这就是三垣之垣的由来。以天中的紫微垣为例，左侧以左枢、上宰、少宰、上弼、少弼、上卫、少卫、少丞八星组成左垣，右侧由右枢、少尉、上辅、少辅、上卫、少卫、上丞八星组成右垣，两垣东西围合，拱卫中间的北极星。而以紫微垣为中心，又有天市垣、太微垣分列拱卫，领以周天四象二十八宿，层层环绕，层层拱卫，其图景和风水理想穴地模式（见图 2.2.3-3）中山峦左右缠抱四象周边拱卫的情形如出一辙，可见风水中穴的概念很大程度上参考了北极星在北天之中的地位。

天极的崇拜对应到地面产生了择“地中”的概念。天有极，是为天帝之居，地取中，则为君王之宫。天极、地中是一对伴生的概念，天极和地中的遥相呼应是象天法地思想的中心支点。地中作为大地之中，具有极高的神圣意义。《吕氏春秋·审分览·慎势》系统阐述了这种思想：

古之王者，择天下之中而立国，择国之中而立宫，择宫之中而立庙^①。

古代择“地中”以土圭之法测建木之影为准。《吕氏春秋·有始览》中对“地中”之地的判定标准为：

白民之南，建木之下，日中无影，呼而无响，盖天地之中也^②。

在中国古代神话中，建木是连接天极和地中的神木，直通天地，可供巫师攀援上下以通天神。前文已有考证，建木的原型实是高大的圭表，实际用来测太阳之影的变化。理想地中的特征是夏至之时太阳投射在建木的影子刚好和建木本身重合，用今天的地理知识可以理解为太阳在夏至日直射建木所在的地区便是日中。但事实上古代中国北回归线以北的地区不可能出现这种现象，在实际的测量中古人有所变通，以夏至日日影达到某一标准尺寸作为日中之地。《周礼·地官·大司徒》载：

以土圭之法测土深、正日影，以求地中。日南，则影短；日北，则影则影长。多寒。日东，则影夕，多风；日西，则影朝，多阴。日至之景，尺有五寸，谓之地中^③。

^① 许维通：《吕氏春秋集释》下册卷十七，北京：中国书店，1985年。第303页。

^② 许维通：《吕氏春秋集释》下册卷十三，北京：中国书店，1985年，第12页。

^③ （汉）郑玄注；（唐）贾公彦疏，黄侃经文句读：《周礼注疏》，上海：上海古籍出版社，2010年，第152-153页。



据清华大学徐斌博士^①的论文,夏至日正午日影一尺五寸的地区在今天北纬 35° 一带区域,正好和周人测得的“洛邑—阳城”地中区域相符。此外《周脾算经》中还有地中之影“一尺六寸”的说法,据推算以此测得的“地中”可能为山西襄汾的陶寺。但这一时期求“地中”只能在南北方向上确定一个大致的地带,东西范围的选择则依赖早期天文术士经验的积累。一直到南北朝时期天文学家祖暅之发明了“五表测地中”法,利用真太阳时校正东西误差,一个地区四正方位的中心测定才脱离经验的选择,进入到有法可依的精确测量中去。由此看来,“地中”概念经历了一个变化的过程,即由天地之中向局地之中的延展,此后择中的概念进一步下延,后世风水对中位的重视或许即是由这一传统发展而来。

天文学的进步和发展还直接促成了四方四象观念和分野学说的形成。人类在早期的生存活动中,很早就积累了平面空间和立体空间的基本概念,形成了基本的方向意识,而且这种最初的意识很可能来源于太阳的视运动。生产的进步和活动地域的扩展催生了辨别方位的基本需求,但囿于技术条件,人类经历了相当长一段不知南北不辨东西的时期。东、西、南、北四正方位的确定是天文学发展到一定阶段后的产物。今天的学者曾模拟出多种多样的测正方法和场景,比如上文提到的利用圭表测影辨别南北即是一例。但这种测北方法需要严格遵守日中测影才能实现,在其应用上受到时间和地理的双重限制,而太阳的视运动一年四季之中总在变化,日出日落对应的东、西观念虽有大概而亦不精确。相对于不太稳定的太阳视运动,古人的视野中,夜晚的恒星系统是相对稳定的方位参照体系,因此四方的观念的最终形成是藉由星象的观测建立起来的,北斗和北极星^②或是这一参照系建立的最初标志物。四方四维的观念在天象中的有效确立和“四仲中星”观念的形成有密切关系。

《尚书·尧典》中记载了观测昏中正星测定季节的方法:

乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时……日中,星鸟,以殷仲春……日永,星火,以正仲夏……宵中,星虚,以殷仲秋……日短,星昴,以正仲冬^③。

四仲中星即定春分的鸟宿、定夏至的火宿、定秋分的虚宿、定冬至的昴宿,黄昏观测四组星宿出现在南天中既可以确定一年中二分二至四个节点。关于四仲中星

^① 徐斌:《秦咸阳、汉长安象天法地规划思想研究》,清华大学博士学位论文,2014年。

^② 非指今日之北极星,今日北极星即小熊座α星,中文名称勾陈一。上古时期至今充当北极星的恒星非只一颗,不同时期不一样。

^③ (汉)马融、郑玄著,(宋)王应麟撰集,(清)孙星衍补集:《古文尚书》卷一,北京:中华书局,1991年,第36-41页。



的确立年代学者们有不同的意见。竺可桢先生^①通过以南中星推知太阳位置然后计算岁差的方式得出四仲中星反映的是殷末周初（公元前 1000 年左右）的天象，王胜利先生^②通过更为细致的考证继承了一观点。曾祥委先生以鸟宿定春分计算岁差的方法得出这一天象是在公元前 2200 年左右^③。武家璧先生^④通过对中星与日距度的计算，认为四仲中星反应的历法体系符合推步历的特征，属于“古六历”的殷历系统，得出其年代约在战国末期（公元前 260 年~公元前 240 年左右）。尽管学者们四仲中星用来确定季节的年代仍有疑义，但对四仲中星指示方向的特性均持肯定的

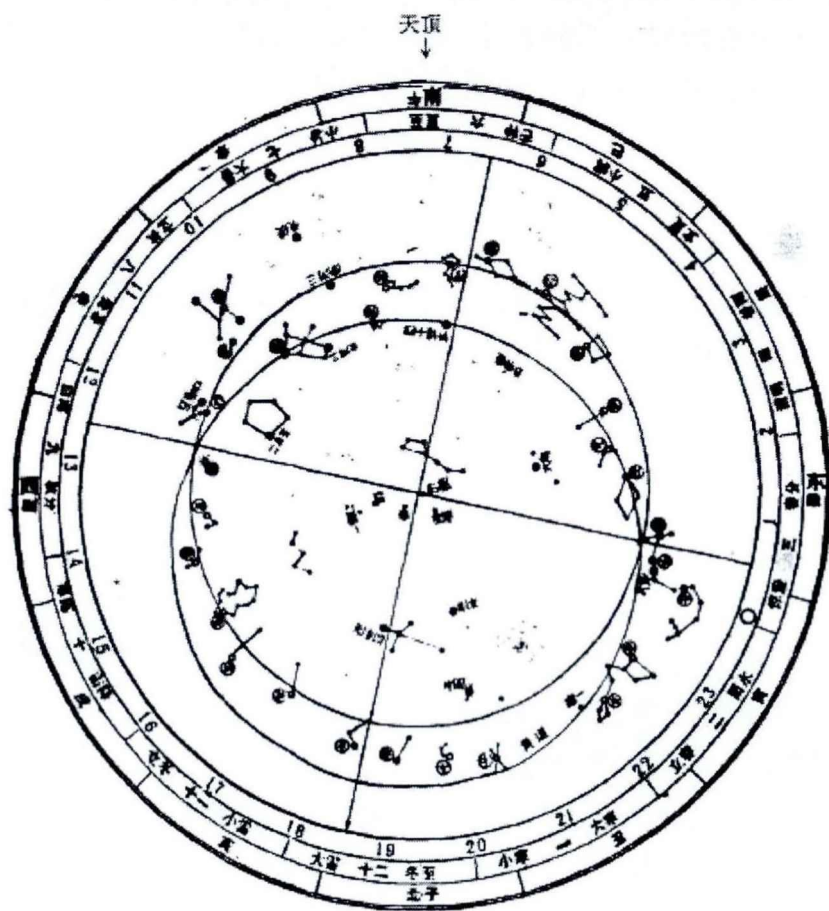


图 2.2.3-4 星鸟仲春四仲中星方位示意图^⑤

^① 竺可桢：《论以岁差定尚书尧典四仲中星之年代》，《科学》，1926 年 12 期。
^② 王胜利：《〈尚书·尧典〉四仲中星观测年代考》，《晋阳学刊》，2006 年第 1 期。
^③ 曾祥委：《“四仲中星”、“四宫”与河图时代的天文学》，《广东民族学院学报（社会科学版）》，1994 年第 2 期。
^④ 武家璧：《〈尚书·考灵耀〉中的四仲中星及相关问题》，《广西民族学院学报（自然科学版）》，2006 年第 4 期。
^⑤ 罗树元、黄道芳：《试论〈尧典〉四仲中星》，《湖南师范大学自然科学学报》，1988 年第 1 期。



态度。以鸟宿昏中定仲春为例,此时鸟宿在南居午位,星火在东居卯位,虚宿在北居子位,昴宿在西居酉位,四大中星相连,刚好在中天形成一个巨大的十字,可以用来指示东南西北四正方位(见图 2.2.3-4),星火居南位时,其他三宿也随之流转,依旧可以辨别四正。“四仲中星”概念的成熟说明我国对北天极赤道坐标系的星象至少已采用四个节点划分,这是后世天文学将赤道星宿划分为四宫的开端,也是玄武、朱雀、青龙、白虎四象观念的起源。“四仲”表明此时的人们已经将四季划分为十二个时间段,而依据中国古天文思维中时空一致的模式来推测,此时以岁星运行为基础划分的十二次观念也趋于形成,十二次的概念发展是赤道周天星象被划分为二十八宿的源流之一。“四仲中星—四宫中星—四象—二十八宿”这一过程的延续体现了天文学的不断进步,这种进步反映在地理方面,即表现为分野学说的不断丰富和进化。

分野学说是象天法地思想在天地层面的体现,天地相应是其理论的核心。分野概念的发展和天象划分的进步密不可分,至迟随着四象观念的建立,分野学说在地理上就有了实际的应用意义。目前所见到的文献中,《尚书·尧典》以“四仲中星”对应四时四方或是这一体系最早的理论起源。从考古资料显示来看,这一理论的起源或许更早,新石器时代的墓葬中就已经有了这类思想雏形的实形表达。1988 年河南濮阳浞水坡 45 号墓墓主遗骸东西两侧出土一组蚌塑龙虎图(图 2.2.3-5),经考古专家判断该墓时代为仰韶文化时期第一阶段,距今 6000 年左右。冯时先生认为除了龙虎蚌塑外,墓主脚部一处用胫骨和蚌塑拼成的图案为北斗形象,龙、虎和北斗的意象组合表达了这一时期先民对东方青龙星宿、西方白虎星宿、北方中天北斗的天文崇拜(见图 2.2.3-6),因而反映出这一时期已经初步形成了一套较为复杂的天官体系^①。四宫星象中青龙、白虎所象征的东宫星宿、西宫星宿在这一时期即被先民所密切观察,加之北斗在中天的重要意义,复考察 M45 墓室平面上下方的特征,冯时先生认为这一时期先民已经产生了天圆地方的盖天观念,盖天式的宇宙论或许在此发源^②。陈久金先生认为此墓的墓主可能是五帝之一的颛顼,龙和虎除了天文学的象征意义之外,还象征着崇尚龙与鸟的东夷集团和崇尚虎的西羌集团,二者在与两个集团均有渊源的以鹿为图腾的颛顼部落的统领下实现了大融合^③。综合冯、陈两位先生的观点,此时的蚌塑龙虎图既代表天象中东、西二宫的星宿,也代表地理上分处东西的东夷、西羌两大部落集团,东西二宫星宿统一于北天极附近的北斗,是为盖天说的起源,东夷、西羌两大集团统一于中原的颛顼部落,而古文献中颛顼

^① 冯时:《天文考古学与上古宇宙观》,《濮阳职业技术学院学报》,2010 年第 4 期。

^② 冯时:《河南濮阳西水坡 45 号墓的天文学研究》,《文物》,1990 年第 3 期。

^③ 陈久金:《濮阳西水坡龙虎蚌塑的天文价值》,《濮阳职业技术学院学报》,2013 年第 2 期。



本人历来以北帝的面目出现，和北斗星的关系密切。天象、部落集团、地理方位的逐一一对应包含了最早的分野理论和实践。

分野学说发展到秦汉之际已经十分流行。《吕氏春秋·有始览》中将天地划分为九个区域，“天有九野，地有九州”^①，天地同源同构，休戚相应，并杂以八风、五星、二十八宿等概念，逐相对应各方各时，“九野九州八风五星二十八宿”的相融相通初步形成了系统的分野理论。除个别项名称的变化外，《淮南子·天文训》中的分野内容基本沿袭了这一系统。《史记·天官书》对这一系统进行了继承和改造，旧有观念和体系被重新划分以融合新的内容，如以“五官”取代“九野”，将“五星”发展为“七政”，“九州”变为“十二州”，反映了分野在时空应用区域的扩大及自身理论的进一步细化。在这一体系中，以二十八宿对应各州、以北斗七星对应各地、以五星对应各国，至此分野理论趋于成熟，汉以降分野之说仍有发展，但始终未跳出这一框架体系。而分野中的天地相应模式继续保持了下延，进入到社会生活层面，大到都城规划、宫庙设置，小至园林治筑、房屋布局、器物制造等诸多方面都讲求天地相应，象天以制形，法地以应物。针对这一模式，李德仁、廖凯先生将其精妙概括为“混沌分形”理论，即中国古代空间的构成存在着相似的基本模式，“不同尺度上的空间形态关系呈嵌套状，是一种从宇宙图式、地理九州、井田分野直到王城、宫室及家宅等多尺度、多层次的自嵌套、自相似的结构”^②。显而易见，后世风水中左青龙、右白虎、前朱雀、后玄武的基本格局就是这一“天地相应”模式“分形”于居址选择中的产物。

^① 许维遹：《吕氏春秋集释》下册卷十三，北京：中国书店，1985年，第3页。

^② 李德仁、廖凯：《从混沌分形看中国古典建筑与园林设计》，《武汉测绘科技大学学报》，1998年第3期。

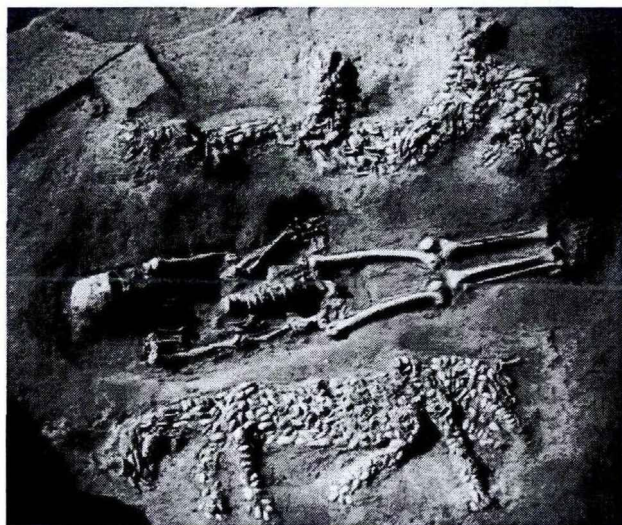


图 2.2.3-5 濮阳西水坡 M45 蚌塑龙虎^①

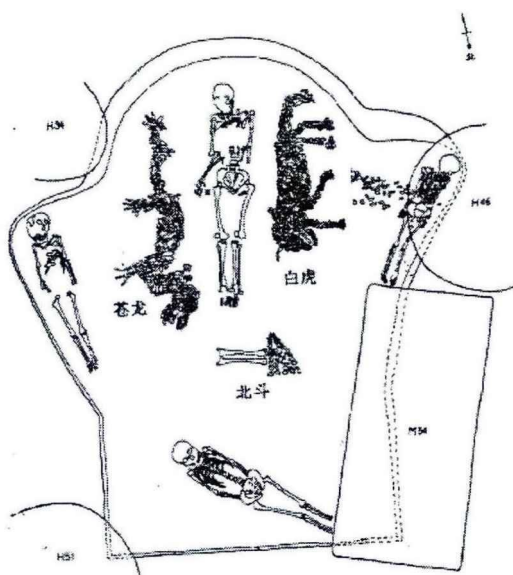


图 2.2.3-6 濮阳浍水坡 M45 苍龙、白虎、北斗组合示意^②

^① 原图见刘永立：《河南民俗》，兰州：甘肃人民出版社，2004 年，第 440-441 页，段铁安摄。采自中国知网图片库 <http://image.cnki.net/detail/R20090202900011160001.html>。

^② 冯时：《河南濮阳西水坡 45 号墓的天文学研究》，《文物》，1990 年第 3 期。



（三）楚人的天文传统

1. “世序天地”

楚人是一支具有悠久天文传统的民族，楚人和天文的渊源，从其远祖时代就已开始。关于楚人的祖先源流，历来有不同的说法，炎帝、颛顼、祝融^①都曾被作为楚人的远祖。这一问题以蔡靖泉教授的最新考证较为得当，故本文采其观点。蔡教授通过考证认为楚人尊炎帝为人文始祖是其社会心理和历史传统作用的结果；颛顼成为楚人之祖是战国时期“华夏古帝万世一系”观念支配下的产物，并非楚人实际的祖先；追溯楚人的先公世系，“楚人的血亲始祖是祝融”^②。而综合各位学者的研究成果，目前基本可以认为祝融是一种带有褒奖性质的称号，第一任祝融可能是高辛氏的火正黎^③。《国语·郑语》记载：

夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融，其功大矣^④。

《史记·楚世家》记载：

重黎为高辛氏居火正，甚有功，能光融天下，帝尝命曰祝融。共工氏作乱，帝尝使重黎诛之而不尽。帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融^⑤。

综合各处文本，可见祝融的称号与火、火正有关系。参考庞朴先生对“大火”“火历”等概念的考证^⑥，可以得知火正的概念较祝融形成的早，是上古以来对掌管火政之火官的称呼。正是上古时期对技有专长之官员的称呼，类似的概念还有陶正、木正、水正、土正、金正等。据何浩先生的考证^⑦，居火正之职并不一定能获得“祝融”的称号，能以火正之职而得祝融之称号很可能是因为其在天文观测方面

^① 古来关于“祝融”的记载体系不一含义亦不同，本文讨论之“祝融”专指颛顼系统的祝融及其部落。

^② 蔡靖泉：《炎帝·颛顼·祝融——楚人始祖论》，《江汉论坛》，2014年12期。

^③ 关于重黎为一人还是二人学界一直有争论，目前多数学者认为重、黎为二人，且均为执掌天文的历官，重黎合见常作天文历官的代称，久而合名，讹为一人。关于这个问题，本文下一章有详论，可参看。

^④（战国）左丘明撰：《国语·郑语》，上海：上海古籍出版社，2015年，第343页。

^⑤（汉）司马迁著，（刘宋）裴骃集解、（唐）司马贞索引、（唐）张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1959年，第1689页。

^⑥ 庞朴：《火属钩沉——一个遗失已久的古历之发现》，《中国文化》，1989年第1期。

^⑦ 何浩：《祝融、火正与火师》，《求索》，1992年第3期。



做出了杰出贡献，祝融称号的获得很可能和观象授时、制定历法等方面的内容相关。由此我们需要先梳理一下火正一职和天文历法之间的联系。

《左传·襄公九年》有记载：

古之火正，或食于心，或食于味，以出内火。是故味为鹑火，心为大火^①。

《汉书·五行志》记载：

古之火正，谓火官也，掌祭火星，行火政。季春昏，心星出东方，而味、七星、鸟首正在南方，则用火^②。

综合二处的文本我们可以得知，火官之责不仅在于掌管民间用火，还有观测、祭祀鹑火和大火之责。据王胜利先生的考证^③，大火即今天的心宿二，鹑火即柳宿，均是用于农事观测的恒星星座，观测它们的运行可以确定春播之前农事烧荒的时间，这一行为被称之为“出火”，与之相对还有秋末内藏火种之“内火”。黎之时代观测的是大火星，这一时期大火星每年春分前十多天的时间里均于日落后半小时稳定地出现在东方天空，利用“大火昏见东方”这一天文星象可以较为准确地判定春分的到来，安排农事的进行。此外还可以利用大火昏伏西方确定“内火”的时间。黎获称祝融之嘉号很可能是因为他对大火星的准确观测正确指导了当时的农业生产，因此受到部落首领帝誉的嘉奖，被授予这一荣誉性称号。在黎之后，其弟吴回继续担任了火正一职，也获得了祝融的称号，黎、吴回所在的部落即以祝融为号，以此彰显本族“光融天下”的盛大功德。据王胜利、武家璧两位先生的考证，祝融部落及其支裔的历代首领继承了黎、吴回在天文学上的经验和知识，世为天官，佐制帝王。这一观点在文献中也历有记载。如《国语·郑语》记载：

祝融亦能昭显天地之光明，以生柔嘉材者也。其后八姓，于周末有侯伯。佐制于前代者，昆吾为夏伯矣，大彭豷韦为商伯矣。当周末有^④。

《国语·楚语》中观射父叙说“绝地天通”之时也曾谈到重黎氏后人的情况。

^① 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年，第963页。

^② （汉）班固著，（唐）颜师古注：《汉书·五行志》，北京：中华书局，1962年，第1325页。

^③ 王胜利：《楚国天文学探索》，武汉：湖北人民出版社，2007年。

^④ （战国）左丘明撰：《国语·郑语》，上海：上海古籍出版社，2015年，第344页。



其后，三苗复九黎之德，尧复育重、黎之后，不忘旧者，使复典之。以至于夏、商，故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也，当宣王时，失其官守，而为司马氏^①。

司马迁在谈及自己的家传时，也提到了重黎氏的后人世序天地。如《史记·太史公自序》记载：

昔在颛顼，命南正重以司天，北正黎以司地。唐虞之际，绍重黎之后，使复典之，至于夏商，故重黎氏世序天地^②。

《史记·天官书》亦载：

昔之传天数者，高辛氏之前，重黎；于唐虞，羲和；有夏，昆吾；殷商，巫咸；周室，史佚、苾弘；于宋，子韦；郑则裨灶；在齐，甘公；楚，唐昧；赵，尹皋；魏，石申^③。

综合分析以上文本可以确定这些内容：祝融的后人确实在天文历法方面有独到建树，历代以来世序天地，一直担任重要的天文官职。昆吾是祝融八姓之一，在夏传天数，即担任天文历法之官，这一点历来无疑。关于羲和与重黎之间的关系我们需要予以界定。司马迁在历说诸代天文传承之时，将羲和视为尧舜之时的天官，并言“重黎氏世序天地”。《尚书·尧典》中也记载羲和是尧时代首屈一指的天文专家，前文讨论“四仲中星”问题时，所引文本记载了羲和在实现这一天文成就中发挥的作用，即“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时。”《国语·楚语》中楚国著名学者观射父谈到“绝地天通”之后尧复育重、黎之后，重新恢复了颛顼时期的“德”，并直言“重黎氏世叙天地”。这些观点综合起来，羲和是重黎之后裔的假设便趋于成立。李感之先生考证了祝融的谱系^④，认为祝融是为重黎部落之首领在部落联盟中担任火正职官的称号，从少皞至尧都任用重黎部落的首领担任火正或四

^①（战国）左丘明撰：《国语·楚语》，上海：上海古籍出版社，2015年，第378-379页。

^②（汉）司马迁著，（刘宋）裴骃集解，（唐）司马贞索引，（唐）张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1959年，第3285页。

^③（汉）司马迁著，（刘宋）裴骃集解，（唐）司马贞索引，（唐）张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1959年，第1343页。

^④ 李感之：《试论楚先祖祝融谱系》，《江汉考古》，1988年第1期。



时之官，羲和是尧时代的祝融，楚人之近祖“鬻熊”也是祝融一称的音转。此外，武家璧、王胜利两位学者在考证楚国的天文历法成就之时，也在各自将羲和作为楚人的先祖来对待。羲和之后，尚有昆吾，皆是祝融部族擅长天文之人。由此看来，祝融部落对天文的观测历代不辍，且传承有序，其天文传统源远流长。楚为祝融之后在先秦典籍中屡有记载，已成公论，因此有理由推断，祝融部落观测天文的传统延续到了楚国。

此外，楚人将炎帝尊为自己的人文始祖，太阳崇拜、火崇拜在楚地蔚为盛行。早期文明中的天象崇拜反映了古人对天的重视，一定程度上代表着该文明主体天文观测方面的发展和进步。这是符合楚国对天文之态度的。王胜利先生对楚国天文家对太阳视运动、太阳黑子、日食等涉及太阳的观测活动与相关成就作了详细疏理，反映了太阳崇拜在楚地的技术基础。颛顼也被楚人认为是自己的远祖，颛顼在中国古代天文历法方面贡献颇多，被尊为通天地的大巫，楚人以之为始祖，客观上反映了楚国对天文的尊崇。

综上所述，炎帝、颛顼、祝融、羲和，这些传说中和天文观测密切相关的人物，均是楚人血系或文化意义上的远祖，他们创造的悠久天文传统为楚国天文的发展奠定基础，也保障了传承有序的天文人才群体的稳定存在，这一群体的构成异常复杂，既包括专任的天文官员，也包括民间的学者，更有可能的情况是他们和楚文化中大量存在的巫师群体融为一体，在社会生活中发挥着多重方面的作用。笔者考察楚人远祖所确立的天文传统，究其本质可以概括为将天地秩序化的一种人文过程，在先秦阶段，天与地的规范是同步发生的，天文知识的累积必然暗藏着对地认识的增长。在天文认知极大发展和进步的同时，对地理的认知和相关处理也相应呈现出来，二者在某些过程中是彼此交融参同的，这即是“世序天地”中完整的两个规范层面。这一特性和前文所证风水乃“天地之道”在概念模式上可谓殊途同归，因此考察楚人天文活动中的早期风水观念成为可能。如果说进行天文观测而制定历法是“世序天地”之“天”的具体内涵，那么祝融一系“世序天地”中“地”的内涵又是如何体现的呢？笔者认为，这一内涵和火正的另一职能——掌管人间用火——直接产生联系。用火可能是“世序天地”中“地事”层面的重要内容，而行火用火的规范化过程很可能刺激了某些早期风水观念雏形的发生和发展，关于这些内容的探讨，本文将在第三章第二节《“出火”与风水》中详细讨论。下节将首先探讨楚人天文层面的风水内涵。



2. 楚人天文与风水

楚国天文的发展为风水活动的产生提供了必要前提。本节笔者试图梳理楚国天文中与早期风水萌芽相关的细节和过程。

楚人尚东、尚南。建国以来，考古工作者已经发掘了数以万计的楚人墓葬。在墓葬考古中，埋藏头向是考古工作者用来确定墓葬所属文化的重要标准之一，头向是指死者头骨所在的方向，一般以头骨、头箱及墓道开口的方向为判断依据。楚系墓葬的埋藏特性绝大多数符合一下这条规律：低规格的小型楚墓头向多朝南，中等规格和高等级贵族楚墓的墓向大多朝东。笔者曾到过多个楚文化的考古工地进行实习和参观，亲身感受过这一现象的普遍性。以中小型墓葬较为集中的江陵雨台山墓地为例，一期发掘楚墓 558 座，头向向南的约为 369 座，占比 66%^①。另据学者的研究，整个江汉地区中小型楚墓头向为南的比例大约在 60%^②。而目前确定为楚国贵族的大中型墓葬其头向大部向东，凡所见楚公族的家族墓葬都向东^③。

楚人墓向的有意设置事实上已经体现出早期阴宅选择与布局意识在楚地的盛行。这一观念和楚地的天文传统有关。楚公族尚东之前被多数学者解释为“族源论”，即楚族东来，其死后首向其祖地。但笔者以为楚公族尚东还有风水和天文层次的内涵。一方面东为春神所居，为风水中的重生之地，体现了楚公族死后永生的愿望；二来楚人有强烈的“东皇太一”崇拜，王胜利先生考证楚人的“东皇太一”实质上是指春秋战国时期的长江流域，太一星每年初春昏见东方，楚人利用这一天象安排农事。笔者以为楚人对“太一”的崇拜特意强调了其昏见东方的时刻，和其预告春季到来万物生长繁荣的启生作用关系莫大，事实上回归了春神永生的解释。这和后世风水中崇尚东方的观念如出一辙。楚下层民众尚南据此角度可以解释为长江流域各部族对太阳与火的崇拜，太阳崇拜实质为生殖崇拜，用火烧荒是植被茂盛的长江流域得以进行农业生产的前提，因此也带有春播启生的意味。

楚人天文与早期风水之间的联系还发生在四方四象观念和象天法地的应用上。前文已经提到曾侯乙墓出土衣箱所绘制的二十八星宿图，在其左右两侧，分别绘制了龙与虎的形象，说明这一时期，东西二宫的概念已经形成，但南宫北宫的图腾仍旧不明，衣箱除顶部图案外，尚有三面绘制有图案。关于此四处图案的解读，冯时先生认为^④，衣箱右侧青龙所接东立面图案描绘的是东方七宿中的心宿（图 2.3.2-1 之 2），其标志为三星一线排列，分别为心宿一、心宿二、心宿三，心宿二即为天文

^① 荆州博物馆：《江陵雨台山楚墓发掘简报》，《考古》，1980 年第 5 期。

^② 杜林渊、段熔：《试论楚国墓葬的头向》，《延安大学学报（社会科学版）》，2006 年第 3 期。

^③ 宋公文：《楚墓的头向与葬式》，《考古》，1994 年第 9 期。

^④ 冯时：《中国早期星图研究》，《自然科学史杂志》，1990 年第 2 期。



授时中起到重要作用大火星，故用火焰来刻意刻画此星，且战国时期长江流域的立冬时节刚好出现“大火朝觐”的天象，反应出楚历立冬建岁首的特征。衣箱西立面主图案为西方星座中的觜宿（图 2.3.2-1 之 3），形象为一只尖嘴的觜觿；前立面主图案为北方星座的虚宿、危宿（图 2.3.2-1 之 4），形象为两只鹿。综合三幅图中主星之外的其他星宿来看，这三幅图像依次描绘了“十二次”中大火、实沈、玄枵三次之星象，可以推断此时十二次观念已经有所发展。衣箱上立面中（图 2.3.2-1 之 1）北斗的延长线有意东指心宿、西指觜宿、北指危宿、南指张宿，除南立面未见图案外，前三宿分别对应了东立面、西立面、北立面图案。

综合分析曾侯乙衣箱的各组图案及潜在关系，可见战国初期主星定方授时的方法在楚地已经运用成熟，黄道星官的划分虽只见东西二宫，但距四宫概念的出现已经不太遥远。冯时先生认为虚、危二宿呈现的鹿形象后来演变成了北宫星座的主神玄武。但未对南宫主神朱雀的形成作出探讨。四象中南宫朱雀的形成，笔者推测和楚人及其先民对鹑火、鹑尾的观测与祭祀或有较深渊源。前文已经述及重黎氏时“大火昏见”在授时和农业生产中的重要意义，在进入商代之后，大火星的观测渐渐失准，楚之先民开始对鹑火进行观测。据王胜利先生^①的推算，鹑火的主星经历过变化，首先是将亮度较高的星宿一作为鹑火，后来因为岁差导致失准，珠星（柳宿）才成为新的观测对象，延续了“鹑火昏中”作为出火烧荒的时间标准。由于观测鹑火采用“恒星南中”的观测方法，其观象授时的有效天文学位置在春分前后的南天中，且其所主和举火、春播相关，加之其周围的星宿共同组成了一只大鸟的形状，因此才慢慢诞生了朱雀这一南宫星座的主神形象。

此外，笔者认为衣箱中突出大火星及危、虚二宿也是有其匠心的。前文已经述及心宿二在农业授时方面所曾起到的作用，虽然此时“大火昏见”已经不能指导农时，但由于大火星在楚先祖所确立天文体系中的悠久地位，楚人一直保持了对大火星的观测和祭祀。此时大火星在楚地迎来了另一个应用，即“大火朝觐”。冯时先生考证殷历系统的历法特征是秋末冬初建岁首，岁首的确定以观测大火星晨见东方为标志，“大火星于殷正期间正呈偕日升，授时标志十分理想，殷人以大火星的朝觐作为确定岁首的标志”^②。战国时期楚国历法亥月建元已经有诸多学者进行考证，此不赘述，而这正是殷历系统历法标志特征。据冯时先生推算，“公元前七至五世纪，大火于立冬前后朝觐东方”，这无疑对楚人确定岁首有重要帮助。尽管此时的楚国历法已经发展的较为完善，观象授时的依赖性已经大大降低，但大火星在楚地

^① 王胜利：《楚国天文学探索》，武汉：湖北人民出版社，2007 年。

^② 冯时：《殷历岁首研究》，《考古学报》，1990 年第 1 期。



晨见东方而定岁首的意义依旧重大。曾侯乙墓衣箱上所绘图案突出“大火”应当是存在深刻寓意的。

这一层寓意可以结合“危、虚”二宿的内涵进一步延展。尽管虚宿、危宿的含义学者给出过多种多样的解释，笔者还是倾向于冯时先生的解释，“两宿皆得名于宫室，虚为基础，危为盖房”^①。北方七宿命名的原始含义众说纷纭，笔者认为这是一组先民日常劳作生活的天文写照。斗，或可解释为播种之斗，牛为牛耕，女为女织，虚、危采冯时先生的观点即为打地基、盖高屋，室、壁即为房屋，北宫七宿展现了先民春播秋耘、男耕女织、盖房建屋过上幸福生活的美好图景。在这个视角审视虚、危二宿的内涵，笔者倾向于将其和后边室、壁二宿综合起来理解。

室、壁二宿即大名鼎鼎的营室星，前文“定之方中”篇已经详细探讨这一概念和早期风水之间的关系。在早期的星官划分中，并不尽有二十八宿，后之二宿原为一名的情况比较常见。如室宿、壁宿就被合称为营室，曾侯乙墓二十八宿中以营宿为西紫，壁宿为东紫，可见原本二宿本为一名。冯时先生认为虚危二宿可能存在合名的情况。如此一来，虚、危、室、壁的内涵即可解释通畅，即虚危表示建筑之前的准备活动，室壁表示开始营建房屋。但虚、危之解仍待商榷。笔者以为，危仍为房屋开建之前的准备工作，只不过是指筑台以作房基（阴宅中则体现为深挖墓圪）。先秦时期宫殿多高台建筑，即使一般民众筑造房屋也会刻意加高地基，以避免屋内地面过于潮湿。虚原意为大丘、高丘，笔者将其理解为房屋筑造活动开展之前的选址活动。长江流域历来气候湿润，降水颇多，居民构建房屋便尽可能选择地势较高之处，以避洪涝侵袭。虚一类的高丘即是进行居址建造的绝佳场所。

因此笔者认为曾侯乙衣箱所绘制图案刻意突出此二宿和前文“定之方中”有同样的内涵表达，即表明该墓葬选择了合适的时间开始进行营建，也选择了合适的方位与地点。至于时间很可能是“大火朝觐”的亥月，也就是秋末冬初这一时段，这也符合春秋战国时期“定之方中”的时间，在秋末冬初这一段时间定星正于黄昏出现在南天中。至于筑造墓葬之前经历了严格的选址活动则和考古工作者对该墓葬的发掘结果判断高度一致。曾侯乙墓位于随州市郊擂鼓墩一个东西走向的小山岗（当地人称东团坡）上，其墓圪位于该山岗最东端，东临潏水，南临涢水，西北是一众小丘陵，整体西北向东南倾斜，可见营建之前进行了精心选址（见图 2.3.2-2）。据专家测算，该墓在当时的埋藏深度超过十三米，并用木炭、青膏泥

^① 冯时：《中国早期星图研究》，《自然科学史杂志》，1990 年第 2 期。



对墓葬做了防水密封处理，青膏泥之上用黄土和青灰泥层层夯筑压实，可谓营建之用心。从风水的角度来看，该墓高西北、倾东南，呈现出依山傍水、处高俯低的基本格局，阴宅风水中尚高、亲水、依山的思想已经显现出来。另据王小盾先生的解读^①，衣箱西立面的觜宿可能象征着曾国的分野。结合前文所述来看，该宿标示了曾侯乙之墓在大区域视野下的地理位置选择。因此从墓葬营造的角度来看，三宿构成了出了一个完整的思维过程，即觜宿定大的分野，体现出曾侯君国一体的意志，表明其墓葬的天下大位和其本人的尊崇地位；大火星（心宿二）用以择吉时，墓葬选在秋末冬初岁首之时开始建造，寓意新生；虚危二宿则表达了墓葬的局部选址和营造过程。综上，曾侯乙衣箱图案似乎在暗示当时的人们已经产生了基本的风水意识，并在实践中开始熟练运用。

除此之外，文献中尚记载了楚人伍子胥相土尝水、象天法地以筑造阖闾城的事迹。《吴越春秋·阖闾内传》^②记载：

子胥乃使相土尝水，象天法地，造筑大城。……陆门八，以象天八风，水门八，以法地八聪。……立阖闾者，以象天门通阖闾风也。立蛇门者，以象地户也。……吴在辰，其位龙也，故小城南门上反羽为两蛟龙以象龙角。越在巳地，其位蛇也，故南大门上有木蛇，北向首内，示越属于吴也^③。

类似的记载还见范蠡为越王勾践筑城。《吴越春秋·勾践归国外传》载：

于是范蠡乃观天文，拟法于紫宫，筑作小城，周千一百二十二步，一圆三方。西北立龙飞翼之楼，以象天门，东南伏漏石室，以象地户；陵门四达，以象八风^④。

伍子胥为楚人，后因父被楚王所杀而流亡吴国，为吴王筑阖闾城。范蠡也为楚人，辅佐越王夫差，为其建都，因此二人的筑城可以间接反映楚国的筑城风格。筑城之前先相土尝水，整个城池象法紫宫，这是最直接的风水行为和象天法地体现；

^① 王小盾：《火历论衡》，《中国文化》，1991年第2期。

^② 笔者案：《吴越春秋》为汉代赵晔所著，其采先秦诸家著作杂合而成，不拘史料限制，夸张虚构之处较多，不是严格意义上的史书，故其可信度一般，笔者仅列于此以供参考。

^③ （汉）赵晔著：《吴越春秋》，北京：中华书局，1985年，第41-42页。

^④ （汉）赵晔著：《吴越春秋》，北京：中华书局，1985年，第165页。

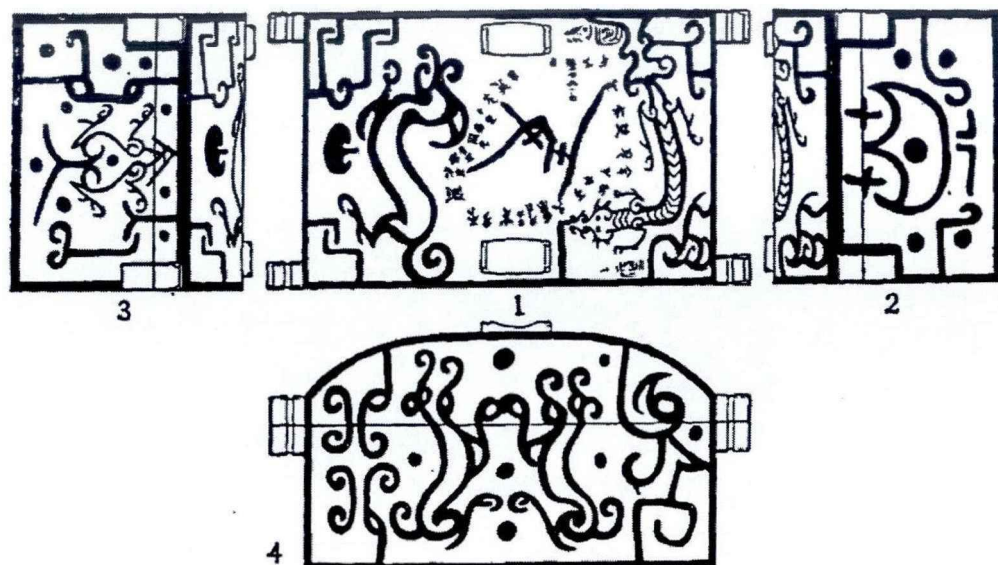


图 2.3.2-1 曾侯乙衣箱星象线图^①

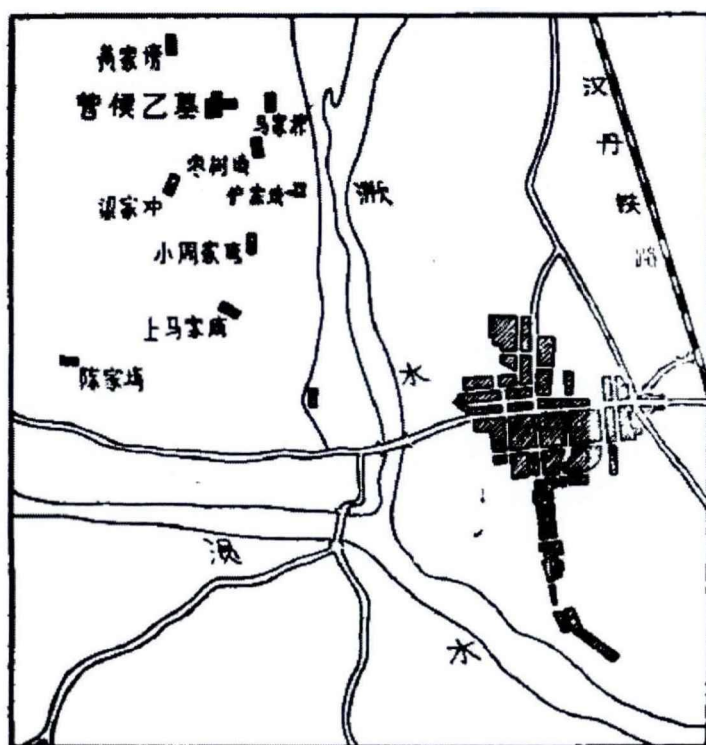


图 2.3.2-2 曾侯乙墓位置图^②

^① 郑轶：《宣化下八里辽墓彩绘星象图研究》，苏州大学硕士学位论文，2011 年，第 36 页。

^② 随县擂鼓堆一号墓发掘队：《湖北随县曾侯乙墓发掘简报》，《文物》，1979 年第 7 期。



天门、地户、八风、八聪等概念实是先秦以来分野观念得以丰富和应用的结果；越在巳、其位蛇，吴在辰、其位龙，表明早期的分野和象形体系已经得到应用；设蛇门以制越国，立破楚门以破楚国，则带有讖纬和压胜的思想色彩。因而此时的筑城思想来源复杂，其所反映出的理论亦不尽是当时风气之体现，很可能掺杂了赵晔本人的个人观感，姑且存疑。但基本反映出春秋战国之际楚人的筑城思想已经有一套较为成熟的理论予以支撑，后世风水学中的某些原则也得到应用和体现。

另外，考屈原《天问》之篇章，其蕴含的丰富天文内容已经触及了盖天说等天文理论；楚人天文学家甘德的著作《甘氏星经》中也出现了完整的二十八宿名称和四象体系；楚国著名军事将领唐昧既是著名天文学家，也曾在方城之战中利用地理水文之便拖住齐国将领匡章率领的四国联军达半年之久，可见其精通天文地理。限于学力，笔者不能一一疏理其中可能存在的风水因素，姑且置之。



三、绝地天通——火、巫与风水

以“世序天地”这一视角考察楚人的天文传统和早期风水活动时，“绝地天通”不可避免地进入到笔者的研究视角中。“绝地天通”是由楚人远祖祝融所直接参与的重要事件，祝融一系所确立的观天、用火、行巫传统很可能完整延续到了楚人和楚国社会中。这一事件中所呈现出的火、巫、历法等层面的内容均可以围绕农事生产这一中心命题得以有机联系，且三者在这种持续进行的交互过程中，为早期风水观念的诞生和丰富提供可能。本章第一部分主要从农事的角度揭示“绝地天通”的最初意义；第二部分通过对“火正”一职在“观天（观星授时）”和“序地（行火烧荒）”两个层面内涵的解读展现“火”在早期风水起源中的作用；第三部分则探讨巫与巫师在“复地天通”过程中与早期风水活动发生联系的可能性。

（一）“绝地天通”历法解

“绝地天通”是上古时期颛顼时代一次重要的社会变革。在这一时期，职业巫师在社会生活中拥有异常广泛的权力，不仅神权和祭祀权融合在巫权之中，观象授时、放火焚田、祛病禳解等技术性工作也是由有经验的巫师承担，巫权渗透进社会生活的方方面面。笔者认为，重、黎在“绝地天通”的过程中对巫权进行了一次分割，“属神”指的是确立重在祭祀、通灵、禳解等沟通神灵方面的权威性；“属民”则是确立黎在星象、历法、农事等沟通民众方面职事的权威性。在“绝地天通”的变革中，重侧重领导了宗教改革，而黎侧重领导了历法变革，巫师群体在此得以分化，早期风水活动的诞生和黎“属民”之间存在着密切联系。在探讨这种联系之前，本文先对“绝地天通”这一事件在历法、农事方面的内涵进行具体解读。

1. “嘉生不降”

“绝地天通”是上古文明发展进程史中一个至关重要的节点，历来为学者所关注。但由于材料所限，学者们对于这一事件的解读存在比较大的分歧。笔者试图从神话学、史学、天文学的角度对这一事件进行历史还原，并着重探究天文历法在其中的作用。重、黎“绝地天通”的记载较早见于《尚书·吕刑》、《国语·楚语下》、《山海经·大荒西经》^①。关于三处材料的解读，学者们形成了不同态度。

^① 《山海经》中的记载过于简略，所含内容与其他两处记载重复，本文未采。



相当大一部分学者认为“绝地天通”是一次颛顼时代事关巫术与巫权的改革，这次改革促使了人与神的分离。徐旭生先生认为“绝地天通”实质上对是通天神山的封锁，对底层的上天通神活动造成了限制^①。马伯英先生认为重和黎分治神与人实质上是巫师群体内部的一种调整和分工，结束了“家为巫史”的混乱局面，建立起“帝巫——大巫——巫——小巫”的专门阶层结构和秩序，从而使巫师垄断了通神权，并确立起高层巫师的宗教话语权^②。陈冯涛进一步提出“绝地天通”是颛顼建立神权专制的方式和手段，军事王权和宗教神权有机融合^③。李零先生则提出“绝地天通”促使神人分治，巫觋中分化出专门管理人事的职官，从而实质是在讲职官的起源^④。闫德亮先生从神话学角度将“绝地天通”阐释为颛顼为抬高自身神位而进行的一场宗教与社会改革，通过垄断人神通灵，建立人神分治，确立自身权威^⑤。陈文敏则认为“绝地天通”是一个过程，始于颛顼而终于商周之交，其之前是“神的时代”，之后是“人的时代”^⑥。此类观点的支持者甚多，占据主流地位。

另一部分学者认为“绝地天通”反映了部族之间的冲突和融合。叶林生认为“绝地天通”反映了有虞氏与古苗蛮集团的斗争，以颛顼为代表的有虞氏集团战胜苗蛮集团：苗民分为两部分，以欢兜为祖神的一部分，被放逐于“崇山”，称为“南蛮”；另一部分被窜于“三危”，称作“西戎”或“北三苗”，苗民两部分一南一北，彼此隔绝，如天地之不相通^⑦。湛中和认为“重”和“黎”实质上各为夏、商部族的缩影，二者互相抵抗最终融合，这段历史被以“绝地天通”的形式保留下来^⑧。杨权喜先生则认为“绝地天通”反映的是东夷和黄帝两大分别以“帝”和“天”为至上神信仰的部落之间斗争和交往的史实，其真实意涵是“绝帝天通”——隔绝两大部众间的私自往来，并指出黄帝部落先进的农耕文化是吸引东夷部落部民的原因^⑨。

另有少部分学者关注到了“绝地天通”与“天文历法”之间的关系。尹荣方先生认为“绝地天通”为盖天说的直接反应，而系统历法的制定是形成类似宇宙概念的前提^⑩。

^① 徐旭生：《中国古史的传说时代》，南宁：广西师范大学出版社，2003年。

^② 马伯英：《中国医学文化史》，上海：上海人民出版社，2010年。

^③ 陈冯涛：《绝地天通与颛顼的神权专制》，暨南大学硕士学位论文，2014年。

^④ 李零：《中国方术正考》，北京：中华书局，2006年。

^⑤ 闫德亮：《中国古代神话文化研究》，北京：人民出版社，2011年。

^⑥ 陈文敏：《汉字起源与原理》，上海：上海古籍出版社，2007年。

^⑦ 叶林生：《“绝地天通”新考》，《中南大学学报（人文社会科学版）》，2002年第5期。

^⑧ 湛中和：《夏商时代的社会与文化》，兰州：甘肃人民出版社，2006年。

^⑨ 杨权喜：《关于“绝地天通”的一种新的去神秘化解读》，《湖南科技大学学报（社会科学版）》，2015年第3期。

^⑩ 尹荣方：《社与中国上古神话》，上海：上海古籍出版社，2012年。



上述三类观点基本代表学界对“绝地天通”的认知，可以看出，关于这一事件的解读不仅是多学科性的，甚至几种理论在某些方面是互相矛盾的。造成这一局面的原因多种多样，分歧主要集中在以下几个方面。第一，绝地天通的年代和主持者待商榷，颛顼、帝喾、虞舜在不同的理论体系中都有可能是这一事件的主持者。第二，重黎的身份问题。“重司天以属神，黎司地以属民”，二者的具体分工是什么，“神”“民”的具体所指究竟是什么。第三，“绝地天通”中“绝”、“地”、“天”的理解。关于这些分歧，其实并无特定的一成不变的解释，解释能形成自治即为合理。学界目前的主流观点认同颛顼主持绝地天通的事实。那么颛顼为何要绝地天通呢？《尚书·吕刑》和《国语·楚语》的记载不尽相同。

《尚书·吕刑》记载南方的蚩尤部落作乱，使得刑罚残酷而混乱，累及无辜，民愤四起，上告天帝：

皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明棗常，齔寡无盖。皇帝清问下民，齔寡有辞于苗。德威惟畏，德明惟明。乃命三后，恤功于民；伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川，稷降播种，农殖嘉穀^①。

天帝感叹无辜生命的摧残，于是“绝地天通”，令群后治理民众，公正无私，再也没有冤案发生。这里的“绝地天通”无法直接理解，需要借助“通天地”之人的身份属性来作解释。上古时代的刑罚多具有巫判的性质，通常由巫师沟通神灵之后作出判决，因而非常容易造成冤案。“绝地天通”实质上是收回了巫师的审判权力，整治了混乱的刑罚权力体系，而改由专业的治人官员“群后”代为行使司法权力。这一方面反映出原始的巫灵审判逐渐式微，人的决断开始在司法体系中加大作用，从“折民惟巫”逐渐发展到“伯夷降典，折民惟刑”；另一方面则反映出职官制度的兴起。这两点共同表明神治时代开始向人治时代过渡，且和前文所述某些学者从其他角度解读出的结论一致。再回头看《尚书·吕刑》的文献属性，作为儒家的典籍，“人治”、“轻刑”的理念是贯彻儒家思想始终的，因而这个解释具有自治性。

相比《尚书·吕刑》的记载，《国语·楚语》中记载的内容则要丰富得多：

^①（汉）马融、郑玄著，（宋）王应麟撰集，（清）孙星衍补集：《古文尚书》卷九，北京：中华书局，1991年，第252-253页。



昭王问于观射父曰：《周书》所谓重、黎寔使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？对曰：非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎。故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。其后，三苗复九黎之德，尧复育重、黎之后，不忘旧者，使复典之。以至于夏、商，故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也，当宣王时，失其官守，而为司马氏^①。

观射父是春秋末年楚国的博学之士，楚昭王很敏锐地提出——难道“绝地天通”之前民就可以直接登天吗——这样一个命题。显然，神话里的天地分离在现实世界是不存在的，观射父指出“绝地天通”实质上是“绝人神通”。沟通人神者，何也？

“在女曰巫，在男曰覡”。在文明早期，神降意味着神明对部族的青睐和保护，巫术活动和献祭权在早期的文明进程中往往有标明部族合法性的潜在意义。然而“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅”，“家为巫史”，祭祀的门槛被人为降低，人人祭祀，家家做巫，任意通天，使得民神同位，神的威严大大降低，祭品匮乏，神灵无法降下足够的恩泽，所以“嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。”于是颛顼命重、黎绝地天通，使民神分治，整顿祭祀和请神的秩序。这是神话学的解读，更接近历史真实的解读应是：颛顼用强力手段从其他氏族手里收回了巫权，使得自己成为神灵最高代言人，本部落的祖先神的地位大大提升，重建颛顼部落的神圣性、合法性。巫师群体得到有效管控并越来越职业化，同时很可能建立了以颛顼本人和南正重为首的森严等级体系，神权被巫覡阶层所垄断。而治民之责从巫师的神权中独立出来，开始由神治时代向人治时代转变。由此看来，这个解释也具有自洽性。

两则材料的解释看似不尽相同，其实有一个共同之处呈现出来，即“绝地天通”引起了巫师群体和巫权的变化。不论在何种解释体系中，巫权趋于集中，但内容上

^①（战国）左丘明撰：《国语·楚语》，上海：上海古籍出版社，2015年，第378-379页。



开始分化，原有巫权的一部分独立出来演化成世俗权力。巫师群体的数量大幅度下降，但职业性提高。

然而从历史学角度无法解释一个问题，“嘉生不降”。“九黎乱德，民神同位”显然是解释不了现实中的“嘉生不降”现象的。战争的消耗、祭祀的泛滥可能造成物资的过度浪费（姑且不讨论祭品的回收利用问题），但不会影响作物的自然生长，因此嘉生不降只有两种可能：气候发生了严重的变化，物候不调；历法发生了严重的错乱，农事生产不得其时，作物不能按时发芽或结穗。而这个反常现象在重、黎“绝地天通”之后不再出现，考虑到气候的变化周期之长，第一种可能性微乎其微。那么回到第二种情况，历法错乱影响农事可能发生么？观射父给出了答案：“嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气”。“气”的概念最早指的是自然界云雾，此处或可引申为气候，“莫尽其气”是否暗示着当时历法错乱气候不时呢？这和后来的“绝地天通”有什么联系呢？显然，前文建立的两种解释无法回答此处的疑问。

此处疑问的答案似乎可以从“绝地天通”的两个关键人物身上找起。南正重、火正黎历来是古史传说的重要人物。《左传·昭公二十九年》载：

社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土……少皞氏有四叔，曰重、曰该、曰修、曰熙，实能金、木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。颛顼氏有子曰犁，为祝融；共工氏有子曰句龙，为后土，此其二祀也^①。

一般认为南正重为少皞部落的大巫，在《礼记·月令篇》和《淮南子·天文训》的天文神祇系统中被尊为主管万物萌生的春神“句芒”，即木正“句芒”。火正黎是颛顼部落的大巫，后被尊为主管天象观测确定农时的夏神“祝融”，即火正“祝融”。重、黎实质上是当时的历法专家，南正重负责观测建木（或是重为“木正”之由来）的影子长短确定太阳运行到正南天空的时刻以确定一天的日中，火正黎则负责观测大火星（即心宿二）一年的运行状况确定季节并安排农事。重、黎分天地之后更多以季节神的形象出现在后世典籍和传说的记载中，这一点是颇为值得关注的。如果是历法混乱造成嘉生不降，颛顼的“绝地天通”改革中就很可能有重新编订历法的内容。完成这一重任的只能是重、黎，所以二人被后世尊为四时之神。

^① 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年，第1502-1503页。



至此,解读“绝地天通”的另一个维度呈现出来——天文历法。在这个维度上,笔者认为,“绝地天通”实质上是由巫觋阶层主导完成的一次历法编订,反映了古老的十月太阳历被更进步的辰星历取代的过程。当然,这一过程伴随了宗教改革和社会改革,这两点为学界所公认,不再详述。笔者将侧重探究“绝地天通”的天文层面的过程与细节。

2.火历与历法改革

古代典籍中颛顼的形象历来和历法联系紧密。《大戴礼记》中记载孔子曾评价颛顼:

洪渊以有谋,疏通而知事。养才以任地,履时以象天。依鬼神以制义,治气以教民,洁诚以祭祀^①。

秦汉时人所修历法托名《颛顼历》,尊颛顼为“历宗”。这些记载侧面反映出颛顼在历法方面的极大贡献。因此,颛顼命重黎制历颁行天下,确立自身的神圣威权是非常可能的。从这个角度考虑,“绝地天通”的本来面目就比较清楚了。九黎作乱,少皞氏衰落,当世的历法修订陷入混乱,家有巫史,巫师群体的素质下降,对历法的修正和农时的把握力不从心,历法无法准确反映时节,农业生产无法有效进行,造成“嘉生不降”。与此同时为求得农业丰收,对神灵的祭祀进一步泛滥。然而农事失时对巫权的神圣性造成打击,颛顼以修订历法为契机,迅速建立起在神灵代言上的优势地位,整顿巫权,重新垄断神权,完成了宗教改革。与此同时,发展农业生产,强大部族,建立起对周边部落的优势地位。

顺着这一思路,另一个问题也将迎刃而解。学者们在解释“乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”时,对“属神”和“属民”的具体内涵感到费解。以李零先生为代表的一派学者认为,“属神”和“属民”代表了司天神官和司民职官的分化,实质上反映了职官的起源。以李小光^②、许兆昌^③为代表的学者则认为“属神”和“属民”只是神职人员内部的一次分工,重负责通神,黎负责为民众解读降神状态下的重传递出的信息,重和黎相当于萨满教中萨满和裁利的关系。这一分歧的焦点在于火正黎的身份属性上,即黎在“绝地天通”后是依旧以神职人员的身份行使神权还是作为新出现的司民职官治理民事。从

^① (汉)戴德撰,(北朝)卢辩注:《大戴礼记》卷七,北京:中华书局,1985年,第116页。

^② 李小光:《“绝地天通”:论中国古代宗教多神性格之源》,《宗教学研究》,2008年第4期。

^③ 许兆昌:《重、黎绝地天通考辨二则》,《吉林大学社会科学学报》,2001年第2期。



后世对黎的记载来看，黎的身份依旧是巫性大于人性，所以李零先生的观点是可以进一步讨论的。胡克森^①试图调和两种观点，即认同重黎分治依旧只是神职人员内部的一次分工，但黎的权力慢慢开始细分，并最终完成了巫史分离。笔者认同这种调和的观点，但“属民”与“属神”的具体所指可以得到更进一步的解释。需要注意的是，在颛顼时代，职业巫师在社会生活中拥有异常广泛的权力，不仅神权和祭祀权融合在巫权之中，观象授时、放火焚田、去病问药等技术性工作也是由有经验的巫师承担，巫权渗透进社会生活的方方面面。重、黎作为当时杰出的大巫，在“绝地天通”的过程中就各自擅长的领域对巫权进行了一次分割，笔者的理解是：“属神”指的是确立重在祭祀、通灵、禳解等沟通神灵方面的权威性；“属民”则是确立黎在星象、历法、农事等沟通民众方面职事的权威性。可以说在“绝地天通”的变革中，重侧重领导了宗教改革，而黎侧重领导了历法变革。这当是“属民”和“属神”的最初含义，不管二者内容如何差异，其实质是统一于巫权之下的，属于巫师内部对自身工作的分工和调整。这一结论是基于前文历法维度下的思考得出的，且具有其内在合理性。

首先，为什么重侧重于宗教改革而黎侧重于历法变革？这要从重、黎的身份说起。前文已经提及二者均是杰出的历法专家，但事实上二者分属的历法体系不同。重之所以被称为南正，首先是因为其观测的是太阳在南天空的视运动，重又被尊为木正，这可能和观测日影所用的建木相关，而建木历来是通神的象征，因此南正重掌握的历法很可能是和祭祀有关的神历，或许是太阳历体系的一种。黎被称为火正是因为黎观测的对象是大火星（心宿二），根据大火星出现在天空的位置和时间早晚确定季节以安排农业生产，所属历法体系是辰星历中的火历。据庞朴先生的考证^②，大火星是历法发展中的第一颗辰星，火历是最早的辰星历，为以后四仲中星纪时和岁星纪年的发展奠定基础。最初的太阳历仅仅依靠观察太阳的出没确定季节，并没有辰历精确，因而火正黎的历法体系要比南正重的先进。回归前文，历法混乱造成农时失调，急需一种精确的历法指导农事，而火历最显著的特点就是与农事结合紧密。在公元前 3000 年至公元前 2000 年一千年的时间里，“大火昏见”，即傍晚初昏时刚刚看到大火星出现在东方地平线之时，便正值春分前夕^③，正适合农业生产的开始，因此大火星也被为“农祥”星。大火昏见之时，古人要举火烧荒进行耕种，烧荒之前要燃火祭天以求秋获，这一仪式被称为“出火”，与之相对的还有“内火”。火正黎是这一

^① 胡克森：《“绝地天通”与巫史分职》，《北京行政学院学报》，2015 年第 2 期。

^② 庞朴：《火曆钩沉——一个遗失已久的古历之发现》，《中国文化》，1989 年第 1 期。

^③ 王胜利：《楚国天文学探索》，武汉：湖北人民出版社，2007 年，据 27 页。



时期的火历专家，因此在“绝地天通”的历法变革中，黎取得了话语权，而由于星象授时与农业的紧密联系，黎也确立了自身的农事话语权。南正重长期观测太阳，而日神崇拜是上古民族的普遍特性，所以有理由认为南正重在宗教神权方面获得了话语权。

其次，如果历法变革成立，火历之前的历法是什么？陈久金、张明昌在《中国天文史大发现》^①一书中考证，黄帝时代的历法是阴阳五行十月太阳历，炎黄为代表的西羌集团多采用这种太阳历。阴阳五行历和今天彝族的十月太阳历大致相同，一年分为 10 个月，每月 36 天，每年有五六天过年日，加起来也是一个回归年 365 天左右。其原理是通过观测太阳在南周天的视运动，将其一回归年的高度摆动分为五个区域，太阳正午高度由最低点到最高点再回到最低点（即一回归年）共经历十个阶段（太阳直射往返南北回归线两次经过划分出的五个区域），十个阶段中每个阶段对应的天数约 36 天，被称为一个“日区”，一年共分为十个“日区”，也就是十月太阳历体系中一年分十月的依据，也是十月历最早被称为“十日历”的原因。这种历法带有较强烈的物候纪时特征，将每个月通过当月物候特征进行命名，这种历法体系发展为后世“十天干纪月”，也是神话“羲和生十日”最初意义。据陈久金先生的考证^②，十天干的命名均是对其月期内植物的形态的描述，如“甲，相当于植物破剖破符甲而出的时节……戊，相当于植物生长丰茂的时节……庚，通更，象征着植物的换代，是果实成熟、植物枯黄之时……”。陆星原^③也持类似看法，细节稍有不同。这宗历法体系物候历的特征比较明显，太阳视运动的观测十分依赖精确的测量和专职的天文人员，但在当时的技术条件下发生误差在所难免，其修正周期也很长，相对不太容易确定季节，一旦发生战乱和人才断层，历法的精确性便不足以保证。“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物……祸灾荐臻，莫尽其气”。观射父的话证实至少昊氏时，九黎作乱，原有的历法体系遭到破坏，“不可方物”和“莫尽其气”实质上反映的是月名和物候的特征不匹配，历法开始混乱的事实。无独有偶，楚帛书《时日》篇记载：

共攻夸步十日四时，□□神则闰，四□毋息。百神风雨，晨祲乱作。
乃逆日月以转，相□息，有宵有朝，有昼有夕^④。

^① 陈久金、张明昌：《中国天文史大发现》，济南：山东画报出版社，2008 年。

^② 陈久金：《天干十日考》，《自然科学史研究》，1992 年第 2 期。

^③ 陆星原：《汉字的天文学起源与广义先商文明》，上海：上海社会科学院出版社，2011 年。

^④ 饶宗颐、曾宪通编著：《楚帛书》，北京：中华书局，1985 年出版。



武家璧^①考证此处共工的“夸步十日”即为制定“十日历”，也就是“十月太阳历”。“四口毋息”、“晨祗乱作”似乎反映出历法混乱的事实。“乃逆日月以转，相口息”，笔者理解为重新测定了太阳与月亮的运行，规定了新的历法，使得季节恢复正常。因此火历取代的应该是十月太阳历。火历是一种较为成熟的辰星历，是后世太阴历的源头之一。所以，事实上的“绝地天通”的历法改革有另一层含义：以观测恒星和月相为主要特征的太阴历系统开始取代以观测太阳运动和物候特征为特色的太阳历系统成为后世历法发展的主流，两种历法系统自此开始融合，成为后世阴阳合历的源头。这一过程实质上伴随了激烈的冲突，颛顼部落在历法上的话语权受到了其他部落的强势冲击，而颛顼部落凭借“绝地天通”中历法改革带来的农业优势、军事优势最终胜出。这类冲突没有直接的史料佐证，却也不是完全无迹可寻，从一则神话材料可略见一斑：

昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉^②。

天柱崩折、地维断绝，日月星辰移位，反映出原有历法体系的崩塌。而观察日月星辰的移动变化是“辰星历——太阴历”的历法特征，结合之前的分析，这则材料历法意义上的解读呈现出一个有趣的可能：以“共工历”为代表的十月太阳历系统和颛顼部落盛行的“辰星—太阴历”系统发生了历法主导权的激烈碰撞，而在农事生产上更胜一筹的颛顼部落历法最终胜出，事实上确立起颛顼部落对周边部落的农业与军事优势^③。由此看来，这则神话材料实质上反映出观测恒星系统的太阴历系统开始取代依靠物候和太阳视运动的十月太阳历系统，逐渐成为主流历法体系。这个观点还可以从另一段文字中得到佐证。《史记·楚世家》记载了共工氏和帝喾部落的一次冲突：

共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽。帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融^④。

^① 武家璧：《楚帛书〈时日〉篇中的天文学问题》，《考古学研究（九）》，2012年。

^② （汉）刘安著，杨有礼注：《淮南子》，开封：河南大学出版社，2010年，第175页。

^③ 历法系统的先进确立起的农业优势这一推论事实上和前文提到的杨权先生对“绝地天通”在农事层面的理解不谋而合，但也有区别。杨先生认为“绝地天通”真实意涵是“绝帝天通”——隔绝黄帝部落和东夷部落两大部落民众之间的私自往来，并指出黄帝部落先进的农耕文化是吸引东夷部落部民的根本原因。本文未探讨绝地天通的主体问题，仅列于此，以供参考。

^④ （汉）司马迁著，（刘宋）裴骃集解、（唐）司马贞索引、（唐）张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1959年，第1689页。



帝喾是颛顼之后又一位部落联盟的首领，共工氏作乱，帝喾派祝融黎前去平息，结果遭到失败而被帝喾诛杀。注家在解释这段材料时，以祝融是火神，共工是水神，水火相克而论之，认为这是五行生克思想在古史传说中的附会。笔者对此表示认同，但也发现了在历法冲突层面解释此事的可能性。祝融黎是颛顼—帝喾一系的历法专家，亦即火历专家，是帝喾“帝德”的守护者。共工氏作乱干扰了帝喾“帝德”在天下的推行，所以火历专家祝融黎才前去进行针锋相对的斗争，但不幸失败。帝喾任用黎之弟吴回居火正，很可能是让其继续主持火历的推行，而从吴回重新获得“祝融”之称号可以推断，火历系统最终得以推行四方，维持了帝喾之“帝德”的不可侵犯性。因此可以推断，这两种历法系统的冲突和融合延续了相当长一段时间，从颛顼时代开始碰撞，彼此消长，至尧时代才基本融合，确立了以辰星—太阴历为主流的阴阳合历历法体系。回归《国语·楚语》的文本，在说完绝地天通之后，观射父接着谈到：

其后，三苗复九黎之德，尧复育重、黎之后，不忘旧者，使复典之^①。

尧时代三苗使用九黎时期的历法，历法的解释权重新陷入混乱。尧命重黎之后继者（也就是当时的历法专家）重新修订了历法。从《尧典》的记载来看，观测星辰的太阴历系统有了更完备的发展，四仲中星和岁星纪年的方法已经出现，以月相周期纪月并设闰月的方法也得到运用。据陈久金、张明昌《中国天文大发现》一书对陶寺古城天象遗址的研究，太阳历的发展此时反映在十太阳月到二十节气的进步上，对太阳活动的观测更为细致。笔者认为，这两套历法系统的融合还反映在“羲和生十日”和“常羲生十二月”的神话传说中。但此时，“日”的观念因为太阴历系统的介入已经发生变化，由太阳历系统中表示“36天为一个单位的日区”转变成太阴历系统中的“一昼夜的单位”，尧时期的“后羿射日”神话正是这一转变的体现。古老的“十日历”中“日”的概念被尧时代的后羿一箭射落，并被不断发展的“节”与“气”概念取代；太阴历系统中“月”的概念不断强化，所以有了“常羲生十二月”的古老传说；而“日”的概念得以澄清并固定下来，专指一昼夜的时间单位，“羲和生十日”到“后羿射九日只留一日”正是这一变化的神话折射。

至此，“绝地天通”中火正黎主导了历法变革的判断已经趋于成立。而需要注意的是，黎“属民”层面的巫权在社会的不断发展中被“群后”等专事人事的人员

^①（战国）左丘明撰：《国语·楚语》，上海：上海古籍出版社，2015年，第378页。



所逐渐分割,并不断细化,成为司民职官的起源,学术界所广泛接受的“巫史分离”、“巫医分离”等现象的最初萌芽实质上可以上溯至“巫历分离”这一最初状态。

颛顼通过新历法的推行使得自己的帝德为天下所接受,通过整顿巫权确立了自身的神权,并最终建立起以其氏族为中心的部落大联盟,职官开始从巫觋阶层分化出来,或可称之为开启了社会改革。颛顼时代“绝地天通”的最初动力来自于农事生产对正确历法的需要,历法的编订和重新解释为整顿巫权提供契机,颛顼通过整顿巫权建立起以自己为首的职业巫师阶层,完成了宗教改革,从而垄断了通神的权力,进而确立起自身的权威。事实上民神分治造成的巫权分割为职官制度的起源提供空间,客观上促进了“神治时代”向“人治时代”转变。“绝地天通”长久以来作为一个宗教和社会事件广受关注,但或许历法混乱造成的农时不畅嘉生不降才是促使这场变革的最初起因。当我们从历法角度回顾这一事件时,“绝地天通”或可被称之为中国两大传统历法系统开始融合的第一个标志性事件,堪为后世阴阳合历的最早源头。

解读“绝地天通”历法与农事层面的内涵,为我们提供了研究风水起源的新视角。笔者以为,研究这一问题,关键性的核心观念和要素连接点是“火正”之“火”。下一节内容既是对“火”与农事、“火”与风水、农事与风水三个概念彼此之间关系的探讨,也是重黎氏祝融一系“世序天地”之“地事”层面的具体解读,同时关注“世序天地”中“天文”和“地事”各自层面内容在“火正”一职中的彼此交缠,亦表现“天一地一人”系统下的“天地之道”的在这一身份下的具体实践。

(二)“出火”与风水

1.火正·大火·鹑火

用火是人类的一项伟大发明,火的应用在早期文明发展中具有不可替代的重要性。学会保存火种,并用之以照明、取暖、围猎、烧荒等,很早就受到先民的重视。中国古代传说中三皇之一的燧人氏,即是发明了钻木取火的方法之后开启了古老华夏民族的文明纪元。由于技术条件的限制,上古时期的部落先民获得火种并不容易,而火又在生产生活、军事防卫中具有非常广泛的应用,因此设专人看守火种应是这一时期各部落的普遍情形,而看火之职的出现和逐步固定或许构成了后世火官的最早起源。火官一职最初由看守火种而设,但随着生产的发展和火崇拜的建立,其职能亦逐步扩大,除了参与日常的用火活动之外,也肩负起对“火”的祭祀之责,甚至于有了观象授时的职能。究其这一原因,可能和看火之人本身的社会地位有关。



火是先民掌握的最具骇服力的一种自然资源，面对这一不可理解的神奇现象，自然而然容易产生敬畏之心；加之日常生活中火在照明、取暖、驱兽等方面发挥的神奇效能，有切身感受的先民们便容易产生对火的崇拜。综合目前的考古资料来看，至迟从新石器早期时段开始，我国各地域的先民就建立起比较明显的火文化崇拜。鉴于这种自然崇拜和火之实际功能的双重作用，担任火官之人选不仅需要具备较高的智识，往往还需有较崇高的社会地位，因此火官一职极有可能是由部落的大巫甚至于首领来担任的——而巫师群体是上古时期文化和知识传承的主体阶层，因此火官兼领祭祀之职、通天象之能便在合理之中。

简而言之，火官这一身份主体在上古社会时期往往存在身份上的复合属性，在考察这一问题时需要特别注意这种复合身份属性之中的联结性。“火正”可能是这种复合身份属性的一个典型例证。前文已经多次提到这一概念，文献中明确记载担任“火正”的大致有黎、重黎、祝融、吴回、阍伯、相土。

《国语·郑语》载：

夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融，其功大矣^①。

《左传·昭公二十九年》记载：

故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神，社稷五祀，是尊是奉，木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土^②。

《史记·楚世家》记载：

重黎为高辛氏居火正，甚有功，能光融天下，帝尝命曰祝融。共工氏作乱，帝尝使重黎诛之而不尽。帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融^③。

^①（战国）左丘明撰：《国语·郑语》，上海：上海古籍出版社，2015年，第343页。

^② 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年，第1502页。

^③（汉）司马迁著，（刘宋）裴骃集解、（唐）司马贞索引、（唐）张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1959年，第1689页。



关于黎、重黎、祝融的身份问题，前文已经做过解释，笔者认为在涉及绝地天通时“重黎”为南正重、火正黎，在涉及“火正”之概念时，黎、重黎均指黎。而祝融为荣誉性质的称号，在火正职位上有巨大贡献的人都可以获得这一嘉称。第一任祝融或许是帝喾时代的黎，其弟吴回也获得了祝融的称号。而当祝融逐步演变为火神代称之后，人间的火正也逐步失去了这一称号的嘉勉。到尧舜时代，仍有火正之职，但已经不见祝融称号的授予。

《左传·襄公九年》载：

陶唐氏之火正阍伯，居商丘，祀大火，而火纪时焉。相土因之，故商主大火。商人阅其祸败之衅必始于火，是以知有天道^①。

阍伯即是商祖契，相土为其孙，二人均是商族早期的杰出首领。契曾佐大禹治水，精通水文地理，为舜之司徒^②；相土则驯服马匹^③，发明了马拉车，对农业畜力的驯化有贡献，并向东开拓了国土^④，二人均是当时的天文专家，居火正掌祭大火星，以大火的昏见昏伏来确立一年的季节。尽管二人功业卓著，但此时祝融的神格已经确立起来，民神有别，祝融之号和火正之职已经分离。相土之后，商族世代观测祭祀大火星，得益于大火星在农事中的重要作用，商人的农业发展较快，实力迅速增强，终成夏时东方的重要方国，大火星也因此成为商人的族星。从史籍记载来看，大火星此时已是观象授时所依赖的重要天文大星，地位较之前已显尊崇，故也被尊为“辰”。

《左传·昭公元年》载：

昔高辛氏有二子，伯曰阍伯，季曰实沈。居于旷林，不相能也。日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阍伯于商丘，主辰。商人是因，故辰为商星^⑤。

^① 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年，第964页。

^② 《世纪·殷本纪》：“契长而佐禹治水有功，帝舜乃命契曰：百姓不亲，五品不训，汝为司徒而敬敷五教，五教在宽。”

^③ 《世本·作篇》：“相土作乘马”。《竹书纪年》：“帝相十五年，商侯相土作乘马，遂迁于商丘。”相土之名从何而来不得而知，但似乎亦能反映出其辨查地理的意味。鉴于相土在商人早期农业发展和疆土开拓中的重要贡献，这个命名是比较合适的。侧面反映出风水源出农业择地、居址迁徙一类的活动。

^④ 《诗经·商颂·长发》：“相土烈烈，海外有载。”《史记·殷本纪·索隐》：“相土佐夏，功著于商。”

^⑤ 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年，第1217-1218页。



杜预注之为：

商丘，宋地，主祀辰星。辰，大火也^①。

所以大火为辰，亦为商星。在此之后，大火的祭祀和观测似乎被商人所垄断，火正一称亦不见史籍，而代以司烜、司燿等名称，其具体职权也产生了分化。但从史籍中记载火正之职责与配祀之星来分析，相土之后火正一称在一段时间内仍旧延续，并主持了对鹑火的观测。

关于火正之职责，《左传·襄公九年》载：

古之火正，或食于心，或食于味，以出内火。是故味为鹑火，心为大
火^②。

《汉书·五行志》中对火正之职描述细致，且总结凝练。

古之火正，谓火官也，掌祭火星，行火政。季春昏，心星出东方，而
味、七星、鸟首正在南方，则用火；季秋，星入，则止火，以顺天时，救
民疾。帝尝则有祝融，尧时有阍伯，民赖其德，死则以为火祖，配祭火星，
故曰“或食于心，或食于味也。”相土，商祖契之曾孙，代阍伯后主火星^③。

总结起来，火正之职可以分解为三个层面的内容：第一，祭祀火星，可见火正可能是由掌祭祀的巫师一类神职人员选拔而来；第二，观象授时，即对大火星、味星的运转进行观测，用以确定季节，可见火正必须精通天文；第三，出火和内火，即主持春天的放火烧荒和秋天的禁火，可见火正需对行火、控火之法有所了解。

从两处记载来看，历代火正死后配祭之星一处为大火，一处为味。味即柳宿，也即鹑火。火正死后配食鹑火，可以推断史上曾有火正主持过对鹑火的观测。具体主持这项工作之人史籍无载，但据王胜利先生的考证，当尧时期掌祭大火之责被商民族的先祖阍伯接管后，祝融氏一族选择了“星宿一”作为天象观测的大星，后来因岁差逐步转移到味星的观测中去，因而鹑火的观测很可能是由祝融氏部落体系传

^① 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年，第1217-1218页。

^② 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年，第963页。

^③ （汉）班固著，（唐）颜师古注：《汉书·五行志》，北京：中华书局，1962年，第1325页。



承下来的天文专家主导^①。此时天法观测方法也产生了进步，对鹑火的观测采用了“南中”的观测方法，这一观测要求对南中天的位置有准确的认识和判断，对观测者的天文素养要求更高，难度也比观测大火“大火见伏”更大，“恒星南中”观测法的出现和尧典中“四仲中星”所反映出的天文发展程度是一致的。笔者推测，此时鹑火（星宿一，非后期的星宿）所在的“星宿”因为“鹑火南中”而开始具有南中星的意义。尧典记载的“日中，星鸟，以殷仲春”和这一时期“鹑火南中”近春分以定“出火”的历象标准是一致的。罗树元先生^②通过比较南宫诸星宿在这一时期昏见时刻和亮度之后，认为此时南宫诸星均不甚明亮，无法确定主星，故以鸟名之，但亦承认此中以“星宿”（长蛇座 α ，亦即星宿一）亮度最高，便于观察。罗先生可能未考虑到此时“恒星南中”观测法的成熟度足以观察弱等星，故而有此解。笔者综合王胜利先生之早期鹑火为星宿一的观点，认为这一时期鹑火即星鸟，星鸟即鹑火。因而，后世四象体系中“星宿”居南宫之中的地位很可能是“鹑火南中”赋予的。而鹑火作南中星很大程度上推动了继东西二主宫之后南宫星宿的明晰和确立，其名影响了后来南宫主神朱雀形象的建立，南宫产生后北宫的概念也对应建立，由此产生了四宫的概念，至于四宫等分二十八宿则是更后来的事情。

梳理火正之情况，能完整观测大火、鹑火并以之为主星指导农事的可能只有祝融一系，祝融部落后期受胁于周边各部落的强大，被迫分成八姓而流落各方，在夏商周三代，祝融八姓之国相继被灭，只有一再南迁远离中原的楚国得以维持祝融部落传下的法统。因此楚人保持对大火、鹑火的信仰和崇拜是非常可能的。“鹑火”在楚人心目中有非常崇高的地位，一度作为楚国的分野，在春秋占星术家眼里，鹑火次、鹑尾次和与之相近“太一之庭”太微垣均是预测楚国吉凶的天域^③。楚国最后的分野定在鹑尾次，一方面和太一崇拜有关系，另一方面和鹑火在楚人天文中的重要地位更具渊源。楚人对大火的崇敬似乎也得到了延续，有学者考证楚地神祇神格最高的“东皇太一”即为东方七宿的主星大火星^④。前文已经提到楚人尚东尚南，笔者一直在寻求其天文意义上的解读。对东宫主星大火和南宫主星鹑火的崇拜或许是一个可行的解释。

笔者以为楚人对大火、鹑火的崇拜还有更深层次的意义，可能和楚人行火烧田以进行农业生产带来而建立的生命崇拜有关。大火、火正、祝融等一系列相关概念的缘起始于本章第一节提到的绝地天通。笔者通过历法角度的解读认为绝地天通这

^① 王胜利：《楚国天文学探索》，武汉：湖北人民出版社，2007年，据36-38页。

^② 罗树元、黄道芳：《试论〈尧典〉四仲中星》，《湖南师范大学自然科学学报》，1988年第1期。

^③ 王胜利：《楚国天文学探索》，武汉：湖北人民出版社，2007年，据85-96页。

^④ 李炳海：《东皇太一为大火星考》，《辽宁大学学报》，1993年第4期。



一变革的发生始于农业生产不违农时的要求，也就是说农事才是这一事件最本源的推动力。大火星本身又被称为辰，辰在甲骨文中字形作手持蚌壳状，为手持蚌镰之意，表达了祈盼农业收获的意向^①。大火昏见和昏伏均起到农业授时的作用。对鹑火的观测依旧是这一诉求的延续。本节考证大火、鹑火、火正概念的最终目的是为了呈现火正与观象授时、农业生产之间的关系。火正、祝融、大火、鹑火，这些概念发生的最初阶段都和火有关，究其本质，即和农业生产有关。火耕农业是楚国农业生产的重要方式，行火于田这一过程很可能确立了寓意新生的火崇拜，进而产生了生命崇拜，还可能诞生了最早的“气”观念，而最终回到风水的起源。欲解释这个过程，我们先要考证“出火”这一行为的具体细节和内涵。

2.出火·火田·燎祭

前文已述“火正”之责，知其天文授时、祭祀火神层面的内容居多，但火官最基本的职责不可能脱离用火。祝融氏之火正一系具体用火主要是出火和内火，但具体过程不甚详知。周朝建立后，职官的确立日渐完备，代“火正”之而起的火官司燿、司烜的用火之责就已经规定的非常具体，且显示出其职业的分化。分析其用火的具体情形，可以推知祝融氏出火、内火的具体细节。

《周礼·夏官》记载司燿的行火禁火之责：

司燿掌行火之政令。四时变国火，以救时疾。季春出火，民咸从之，季秋内火，民亦如之。时则施火令。凡祭祀，则祭燿。凡国失火，野焚莱，则有刑罚焉^②。

对于其中“四时变国火”，郑玄引郑司农所述《邹子》之言注之：

春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞櫟之火，冬取槐檀之火^③。

唐人贾公彦对此作疏：

云“四时变国火，以救时疾”者，火虽是一，四时以木为变，所以禳去时气之疾也^④。

^① 参见 张闻玉《释“辰”》，《贵州大学学报》，1994年第2期。

^② (汉)郑玄注，(唐)贾公彦疏，黄侃经文句读：《周礼注疏》，上海：上海古籍出版社，2010年，第457页。

^③ (汉)郑玄注，(唐)贾公彦疏，黄侃经文句读：《周礼注疏》，上海：上海古籍出版社，2010年，第457页。



四时变国火，应该是古来用火习俗之“更火”的体现。据张小稳考证^②，用火依据其目的和性质的不同，可以分为改火、更火和出火三大类型。所谓更火，一年五变之，即根据不同季节采用不同的木材获得不同的火种。后世注家以五行思想解释其中的寓意，即五季对五行、五色，每色对应当季两种树木，以该季之木取火，可以得到属性不同的火，火随季节而变，便可以应对不同季节产生的病疫，即所谓去时气之疾也。这种解释固然陷入五行的窠臼，但仍可一窥先秦时人心中火之灵性。从这段记载来看，火在先秦时期具有驱除病疫、祛除不详的功用，这种功效受到所有阶层的欢迎。季春出火，季秋内火，指的是春秋农事用火，待下文详论。时则施火令，解为依照时节颁行行火、禁火的法令，这反映出当时官方对放火烧荒焚畋的管制，后文提到国野失火，司燿可以对相关责任人进行处罚，反映出官方对用火的审慎态度。值得注意的是，此时对火的祭祀已经改为祭燿，亦即对明火的祭祀。此时的火官已经在内部进行了分工，除司燿外，还有司烜氏掌火。

《周礼·秋官》载：

司烜氏，掌以夫燧取明火于日，以鉴取明水于月，以共祭祀之明燹、明烛，共明水。凡邦之大事，共坟烛、庭燎。中春，以木铎修火禁于国中。军旅，修火禁^③。

司烜氏的职责相对来说礼仪性更强，主要负责用阳燧采祭祀用的纯火，即聚焦太阳光获得纯净的火种，此外负责一些重大场合的照明工作。相比于司燿，司烜氏的防火工作主要在国都和军旅，类于后世打更禁火之职，可见此时在人群密居区的火灾预防已经大受重视。笔者以为司烜氏可能还负责“改火”的进行。相比于一年五变的“更火”，“改火”一年一易，是熄灭旧火迎取新火的仪式，先秦之时古人认为火中有灵，而火本身的特性使其被赋予了驱邪消瘴的功用，火种烧得太久即有祟沾染于火灵，不利于人的身体健康，所以要定期除旧布新，更易火种。从风俗的起源来看，改火始于原始的火灵、火精崇拜，是先民祈盼安康、求取新佑的心理表达，因此更早于“更火”。改火求取新火种最初使用钻燧取火，阳燧出现后便易之以阳燧汇集太阳光线取新火，由光变火的这一过程保证了火的纯洁性，因此容易被古人接受为新火种。司烜氏已经开始用阳燧取火于日，由其文本推断，或每年祭祀之时，即是改换新火之时。司烜氏还负责在国家有重大活动时，燃放庭燎。庭燎是

^①（汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏，黄侃经文句读：《周礼注疏》，上海：上海古籍出版社，2010年，第457页。

^② 张小稳：《改火、更火及出火》，《社会科学战线》，2015年第9期。

^③（汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏，黄侃经文句读：《周礼注疏》，上海：上海古籍出版社，2010年，第549页。



天子和诸侯在举行重大的活动时燃放的照明火把，象征意义浓厚。燎也因燃火升气直通于天的特性被用于祭天，称燎祭。而先秦文献中燎与楚人的关系密切。

《国语·晋语》载：

昔成王盟侯诸于岐阳，楚为荆蛮。置茅蕝，设望表，与鲜卑守燎，故不与盟^①。

而《国语·周语》载：

周之《秩官》有之曰：敌国宾至，关尹以告……虞人入材，甸人积薪，火师监燎，水师监濯……百官以物至，宾入如归^②。

火师守燎是周代的制度，楚君为周王守燎，说明其有火师的身份属性。置茅蕝，即以苞茅缩酒祭祀神灵，说明楚君有巫师的身份属性。设望表，表示楚君长于天文观测。楚君于此展现出的三个身份属性，和前文火正一职的所包含的三层内涵完全一致。似可证祝融一系通巫、司火、知天文的法统被楚人完整传承下来。至于这个楚君是谁，楚学大家张正明先生认为可能是熊绎^③，并据此推证鬻熊为周文王之火师，并且以鬻熊为支点，上至祝融下至熊绎，作为火师是一脉相承下来的。尹弘兵先生修正了这个观点^④，认为鬻熊为文王的老师，只因年岁太大见文王之后不久就去世，未来得及建功受封，故熊氏一族酋长只好发挥所长为周王充当火师，直至熊绎以子爵受封于楚。笔者以为，张正明先生的观点并无大疏，祝融一系至鬻熊而至熊绎受封，其尚巫、司火、知天之三大传统，传承有序，未有断绝，只是史佚其载，不论是以这一系首领之司职内容前后相应佐证，还是以现有考古资料推测，这一过程是真实存在的。楚君即为周初火师，而司烜、司燿乃是周代职官完备化后火师一职分化而来的火官，以司烜改火、司燿更火来推断，楚君一系之火师亦可能有改火、更火之传统，这一传统有迹可循，最早可上溯至祝融氏时期的出火、内火。

祝融黎氏出火的具体细节史失其载，只能依据早期文献的零星片语来推测。《周礼·司燿》载：

^①（战国）左丘明撰：《国语·晋语》，上海：上海古籍出版社，2015年，第313页。

^②（战国）左丘明撰：《国语·周语》，上海：上海古籍出版社，2015年，第48页。

^③张正明：《“鬻熊为文王之师”解辨误》，《江汉论坛》，1983年第9期。

^④尹弘兵：《鬻熊史事解析》，《江汉论坛》，2008年第5期。



季春出火，民咸从之^①。

说明出火是春季一项盛大国事，有着广泛的群众基础。关于出火的时间，认为是在季春。孔子在《春秋》记载，鲁桓公七年时：

春，二月，己亥，焚咸丘^②。

杜预注：焚，火田也。同时，《礼记·郊特牲》记载：

季春出火，为焚也^③。

郑玄注：

仲春以火田，田止，弊火，然后献禽，至季春出火，而民乃用火^④。

这两处记载表明出火的目的就在于焚田。然而关于出火的时间记载不同，一处为仲春二月，一处为季春。郑玄注《礼记·郊特牲》，认为火田的时间不应在季春，而在仲春，放火烧田之后要熄灭火种，火田中所得的禽要献祭于天，待到季春出火，民众才有新的火种可以使用。郑氏所解的“出火”似乎侧重了改火的意味，将出火理解成了一个过程，即先火田，待火熄之后，重新出火，民间才能用火。郑玄已至汉世，彼时寒食禁火的习俗已经流传开来，仲春季春之间有一段时间禁火^⑤，然后求新火，郑玄将禁绝旧火后另出新火作为“出火”解便属情理之中，但其亦未放弃“出火”之焚田层面的内涵。焚田和“出火”天象之间出现时间差与当时大火星昏见时间的推迟有关，在祝融、阙伯、后稷时代，每年农历二月中旬春分以前即可以稳定观测到大火昏见东方，经商一代，大火昏见时间越来越晚，到周代时昏见已到季春三月份^⑥。由于五行学说的发展，此时大火星的出现让人感到神经紧张，火官要提醒大家小心用火。但春分前后焚田烧荒的习俗一直延续，这就和“出火”之天象产生时间差，因此难以尽解“出火”之农事层面的本意。郑玄的注解中还有献禽

^①（汉）郑玄注；（唐）贾公彦疏，黄侃经文句读：《周礼注疏》，上海：上海古籍出版社，2010年，第457页。

^② 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990年，第118页。

^③（汉）郑玄注；（唐）孔颖达等正义，黄侃经文句读：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，1990年第490页。

^④（汉）郑玄注；（唐）孔颖达等正义，黄侃经文句读：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，1990年第490页。

^⑤ 丁雪梅：《寒食节俗文化阐释》，西北师范大学学位论文，2013年。参见第一章。

^⑥ 王胜利：《楚国天文学探索》，武汉：湖北人民出版社，2007年，据35页。



的内容，这可能是“出火”时燃火祭祀神灵的习俗。春分前后用火烧荒是一年农业生产活动的开始，为了祈祷农事顺利，在这一活动开始之前往往伴有祭祀的活动。

《周礼·大司马》载：

中春，教振旅，司马以旗致民……以教坐作进退疾徐疏数之节，遂以蒐田，有司表貉，誓民，鼓，遂围禁，火弊，献禽以祭社^①。

这段材料透露出的信息很多。上古之时，放火烧荒不仅仅是一项农事活动，还带有畋猎、演兵的复合意味。此段材料讲的即是周之大司马主持春蒐的盛况，围禁猎物后，放火烧荒，以所得的禽祭祀社神。这和郑玄注“出火”一处文本相似，似可证明“出火”和祭社之间的同源性。先秦祭社常用的一种方式燔柴，亦即燎祭。据史志龙的研究^②，燎祭在周代之前曾广泛用来祭祀天地、山川、鬼神。燎祭所用物品可大致划分为柴薪、牲畜、玉帛三类，祭祀时，积聚薪柴于高坛，将玉帛、牲畜投之于火，便可使其飨之于神灵。燎祭的核心是气，通过燃火产生的气，可以将人的意志上达于天。

《礼记·祭法》：

燔柴于泰坛^③。

孔颖达疏：

燔柴于泰坛者，谓积薪于坛上，而取玉及牲置柴上燔之，使气达于天也^④。

我们可以通过这一祭祀的形式发现一组有密切联系的概念。燎祭的要素有火、木、祭品、烟气。出火烧荒，燃烧的是林木，所得的猎物被献祭给社神，其祭祀的手段也是通过火的熏燎产生烟气。而社祭的本质是土地崇拜，是社为地母之崇拜的表达。出火是为了烧荒，究其本质是为了保证农业的丰收以求生存。因此，出火之前对大地进行祭祀是合理的，而其形式即可能为燎祭。考虑前文提到关传友先生之风水起源于郊祀的观点，社祭似乎也能建立这样的联系。社祭、郊祀和前文提到的

^①（汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏，黄侃经文句读：《周礼注疏》，第441页。

^②史志龙：《先秦社祭研究》，武汉大学博士学位论文，2005年。参见第四章。

^③（汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义，黄侃经文句读：《礼记正义》，第794-801页。

^④（汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义，黄侃经文句读：《礼记正义》，第794-801页。



春神崇拜对视春天之中对于新生的一种崇拜，都尚春尚东，这和风水的中取生于东的观念是一致的。至于如何建立联系，笔者以为，可以通过出火、焚田、燎祭这一组意象构建途径。

燎祭和出火联系在一起具有多个层次的意义解读。第一，出火的实际内容是点火烧荒，燔柴是得以大规模扩散火种的方法。第二，出火在这一时期可能同时具备改火的内涵。在举火烧荒之前，为求新的一年农事顺利，熄灭旧火，向上天求取新火用于生产是可能的。受限于当时的技术条件，祝融黎氏求取火种采用的方法应当是钻木取火。第三，钻木而得火种可以看做是上天对燃木烧荒的认可，火种的求得和使用是上天的意志的表达，具有神圣性，加重了出火这一活动的仪式感和使命感。第四，燔柴燎祭是点火烧荒的象征，点火烧荒可以看做一场大型的神灵祭祀。第五，烧荒和燎祭都是对火的崇拜和使用，火历来具有通神的属性。第六，出火烧荒和燎祭都会产生烟气，气是通神的手段。

至此，围绕“出火”，本节已经建立了这样有一些有机联系的概念，出火、改火、更火、火灵崇拜、生命崇拜、火田、燔柴、燎祭、社、土地崇拜、巫术、农业丰收，所有这些概念最终都聚集到一个人一个情境之下，祝融黎的“出火”。

笔者试图以情境描述的方法还原这一场景。绝地天通之前，历法失序，农作物没办法依照季节成长，粮食已经成了颛顼部落最大的问题（嘉禾不降）。农业生产称为当时最为紧迫的事情，部落首领颛顼任用历法专家兼用火专家火正黎总管民事，努力恢复农业生产（命火正黎司地以属民）。大火星昏见东方，火正黎观测到了这一现象。天气开始变暖，草木行将复苏。原来烧荒的农田已经好几年长不出粮食，已经不适宜种庄稼，需要新烧荒地来保证农事的进行。火正黎熟知火的特性，放火是一件大事，控制不好就会蔓延成灾殃及部落，尤其此时正当时节交替，风向不是很稳定，选择烧荒之地一定要慎重。黎观察了部落周围的山川地理，选择了一处合适的地方，这里左右两侧均有丘陵遮挡，中间是一大片茂密的林木，土地肥沃，烧了正好可以用来种植谷物，前面有河流经过，大火烧完之后被丘陵和河水阻挡，不会蔓延成灾，等其自然熄灭，下一场透雨，就可以进行今年的耕作。他命人搭起高台，架上高大的柴堆，准备好了祭品，命人占卜，显示吉祥（卜焚）。他观察风向，空气开始湿润，这显示春雨不久就会来临，大火星此刻正于昏见东方。他下令熄灭所有的火种。第二天太阳升起，部落所有的人员都聚集在高台下（仲春出火，民咸从之）。火正向天祭祷后，钻木取火，火苗在众人的注视下冉冉升起，点燃了祭祀的柴堆，火正将火把颁给部落的年轻人，让他们按照事先标定好的位置点燃荒地，然后撤离到安全的地方观察火情，收集猎物，并继续燃柴祭祀（遂围禁，火弊，



献禽以祭社)。几天后大火完全熄灭,接着下了一场春雨,颍项部落就在开辟好的农田里种植粮食。因为该处土壤肥沃、临近河流,灌溉较为方便,谷物长势良好,秋天获得了大丰收。在收割之前,火正又一次燔柴祭祀,感谢神灵,然后熄灭野外的火种,以示对神力的珍惜(内火)。

简而言之,笔者认为,在出火之时,出于土地肥力判断、行火人员安全及附近聚落环境的考虑,烧荒需经历一个必要的择地过程。由于冬夏季风在春分前后仍彼此交锋,风向不稳定,为控制火势的走向,尽量减小行火过程中风的影响,烧荒之地应尽量形成地理上的隔绝态势。而出于农业生产的需要,附近最好需要有水源。三面高出的谷地、河流环抱之地都是较为理想的地形选择。在谷地中两侧的丘陵对外可以隔绝大风的侵袭,对内可以阻挡火的蔓延,丘陵之间发源的水系即是天然的阻火带,也是农业生产的必要水源。河流环抱之地则因为三面环水而水土富饶且天然具有隔绝火势蔓延的优势。在这个过程中,火师诞生了基本的择地观念,首先要观察地表的植被,判断此处的土壤肥力。其次,观察附近的水源流向,考虑农业用水的需求。再次,观察附近的地理态势,寻找可以隔绝火患的围合结构。查看植被、观察水源、寻找围合结构,这些原则行用到风水术中也同样适用。由于火耕农业对地力的耗费极大,地块烧荒之后不出几年就会耗尽地力而废弃,因此需要频繁烧荒频繁择地,在这一过程中,火师一类人员迅速积累出一套行之有效的择地观念,笔者以为这就是风水术在农事层面的最初起源。

火耕适用于地多人少的蛮荒地带的开发,因此周代之后中原已经摒弃了这种相对落后的农业发展方式。但位于南土边陲之地的楚国,地广人稀,水流纵横,一直具备火耕农业发展的地利之便。《盐铁论·通有》载:

荆、扬南有桂林之饶,内有江、湖之利,左陵阳之金,右蜀、汉之材,伐木而树谷,燔莱而播粟,火耕而水耨,地广而饶财。然民黠窳偷生,好衣甘食,虽白屋草庐,歌讴鼓琴,日给月单,朝歌暮戚。……是以楚、赵之民,均贫而寡富^①。

伐木树谷,燔莱播粟,火耕水耨,这是关于楚地火田法的直接反应。《盐铁论·通有》的作者已至汉代,但描述的是春秋战国之事,认为楚地自然条件占尽天下地利,但一直行用落后的火耕之法,且楚人好吃懒做,所以楚国的民众普遍不富裕。这个观点正确与否此处不讨论,但楚人早期立国,筚路蓝缕、辟在荆山,火的使用很大

^① (汉)桓宽著:《盐铁论》,上海:上海人民出版社,1974年,第7页。



程度上帮助了楚国农业的开发。事实上火耕之法在楚人的改造下并不落后,据向安强先生的观点^①,此时楚人的“火耕水耨”是指稻谷收割之后留下较高的稻茬,曝晒之后同杂草一起焚烧以为灰肥,在稻苗长高后,灌水淹草沤做绿肥,省去田间除草的辛苦。可见此时火耕已经发展的比较成熟。但由于长江流域植被茂盛,在开辟新土地时,仍旧需要大规模放火烧荒,因此烧荒这种耕作方式在楚地一直延续下来,并在楚文化中表现为强烈的火神崇拜。

学者程涛平对楚国的火耕农业如此评述,“这样的结果,土地利用率当然极低,同时耕作者不得不经常换土居住,频繁迁徙”^②。地力耗尽之后楚人的先民不得不进行迁徙,频繁的迁徙诞生了大量的择地、择居、择田行为,笔者以为,正是在这些迁徙中,楚人的先民不断总结择田、择居的经验,促使了某些早期风水原则在楚文化中较早诞生和较先应用。当居址和火田被综合考虑而进行择地时,事实上的风水行为就已经诞生,居住地和农业生产用地之间的关系处理一直是后世村落风水中的重要内容。

3. “火”与“气”

接上节的讨论,笔者认为出火烧荒还相当程度上启发了风水中“气”之概念的起源和形成。前文述及改火、更火之时已经提到了火精崇拜。火在世界各个文化中均被认为是神秘而富有神性的物质。改火和更火的行为,就是对这种神秘性的尊崇和敬畏。首先,火有祛除不详、净化新生的功能。《吕氏春秋·本味篇》载:

汤得伊尹,祓之于庙。爇以燿火,衅以饔飧^③。

利用火对新生儿进行洗礼表达了火在生命中的纯净和增益作用。前文所引,“四时变国火,以救时疾”,也是这一功能的表达。其次,火具有通神的特性。前文提到古人祭天采用燔柴燃火,用火产生气通达上天进行人神沟通。火气的观念还体现在“死亡与重生”这一主题的表达上。《墨子·节葬》载:

秦之西有仪渠之国者,其亲戚死,聚柴薪而焚之,燂上谓之登遐,然后成孝子^④。

^① 向安强:《春秋战国时楚国农业探研(续)》,《农业考古》,2000年第3期。

^② 程涛平:《楚国农业及社会研究》,湖北教育出版社,2012年,第94页。

^③ 许维遹:《吕氏春秋集解》下册卷十四,北京:中国书店,1985年,第60页。

^④ 苏凤捷、程梅花注:《墨子》,开封:河南大学出版社,2008年,第193页。



火气通天，便能把死者的灵魂带上天堂，火被赋予了传递灵魂的作用。归根结底，火是一种传递生命的媒介，火崇拜是一种关乎生命的自然崇拜。

笔者在本文的研究过程中，曾一直思索一个问题。即风水观念的核心“气”^①是怎么产生的。邓启耀先生在论及中国古代神话的思维结构时，曾提出“形态类比”、“属性类比”、“以类度类”、“用已知推测未知”等几个典型的上古逻辑模式^②，这对笔者的启发很大。风水中的气，无形无色，看不到抓不着，却又无处不在，从其概念的思维建构来看，绝类道家所言的道。究其本质，这是关于本体论和本源论一类问题的探讨。风水学之“气”的概念一定程度上借鉴了道家之“气”的概念和模式，但中国“气”的思想起源非常多样，即便只在楚地，就存在好几种不同的“气”，如鹖冠子之“元气”即别于老庄之“气”。气之概念的纷杂便证明此一阶段的气不是我们求索的最初原型。日本学者前川捷三在《甲骨文中所见的“气”》一文中发掘了气与风、气与土之间的渊源，认为气的概念主要是甲骨卜辞中所见的“风”，并融合了“土的精灵”^③。笔者十分认同这种复合观念下的解读。“气”之概念一定不是单一的起源，其概念形成一定是复合的，是先秦自然观、宇宙观、生命观的最终浓缩和表达。从这个角度来看，王玉德教授对此论述精妙，“气是精微物质为基础贯通天地、万般造化、生生不灭的客观存在。”^④

气之概念在风水理论的早期阶段偏阴宅一脉，也就是说这是一个处理“死亡”的观念，其适用探讨的主题是死亡和重生。这就为“气”与“火”的联系建立基础。

在风水中，气是一种哲学化了的生命能量表现形式和载体，这和火的特性高度相类似。前文总结了火的几个基本属性，即启迪新生、净化不详、通神、凭灵，归根结底，火也可以被视作一种传递生命的媒介和载体。气的聚集寓意着生命的新生，火的聚集代表生命的增强，气连接生与死，火也连接生与死，直到现在俗语还说人死如灯灭，而又有凤凰涅槃浴火重生。在先秦农事进程中，用火烧荒之后不久春种的新苗便相继萌出，这一过程很可能强化了火的重生属性——旧的烧干净了新的生命又会开始新一轮循环，而这一新生过程的实现由火来充当媒介。农业生产的好坏直接关系着先民的生存问题，而火在这一过程中发挥关键作用，因此对火的崇拜就是对生存延续和生命新生的崇拜，这和气、风水等观念体系的终极诉求又是一致

^① 本文在讨论的“火”与“气”之间的关系时，是立足于风水之“气”的内涵和“火”之概念进行比较的，此种情境下的“气”均是狭义概念下的处在风水体系中的“气”，非指整个东方哲学中的“气”。

^② 邓启耀：《中国神话的思维结构》，重庆：重庆出版社，1992年。

^③ （日）前川捷三：《甲骨文中所见的“气”》，见[日]小野泽精一、福光永司、山井涌编，李庆译，《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》，上海：上海人民出版社，2014年。

^④ 王玉德：《堪舆“气”说十题》，《华中师范大学学报（哲社版）》，1995年第1期。



的。火的特性还表现于将有化无，以无化有，这和气之概念中蕴藏的循环往复式的生命观内容是一致的，并可以建立对楚地哲学中有生于无、有一则有万物等内容的相似性思考。以上为气与火的属性类比，下面考察其形态类比。气乘风而散，界水则止，考目前所有风水相关的概念，没有哪一个比火更接近这一形态类比。笔者揣测古人是否是在焚田之中诞生了气的最初观念。一方面火可以产生烟气，古人利用这一点燔柴以祭祀上天，沟通神灵；另一方面在用火过程中为了有效控制火势，需要避风得水，火乘风而散将酿成大灾，意味着死亡和不详，但遇水则止，重回掌控之后焚出的新田又可以带给人们生存的保障。风水学中，气乘风而散，意味着死亡，界水则止，则又可以涵养新生。如果说，气是生与死、人与神的桥梁，那么火也亦然。由此观之，风水中“气”的观念和“火”渊源颇深。笔者以为，“气”之概念既然可以是“融合了土的精灵”的“风”，那么风水中“气”的概念成型未尝不会受到“火精”、“火灵”的启发和影响。“火”和“气”在能量传递、生死转化、生命崇拜等功能和目的上相似性，使得笔者有理由倾向这样一种判断：“火”和早期风水活动有密切的联系，围绕“火”建立的生存延续、生命强化、死生转换等精神表达均和后世风水术的核心诉求不谋而合，火精、火灵、火气等意象很可能启迪了“气”之概念的发生和完善，因而“火”是风水中“气”之概念的主要自然原型之一，这一过程最终在后世风水中以“火气同源”的属性表现出来。

本文第二章已经多次提及，风水是东方思维对中国先秦朴素自然观的一种高度概括和凝练表达。至风水成型之世，五行观念^①已经大为流行，并被广泛应用于象数中以进行各类模拟体系的构建。考风水中诸自然元素，藏风得水是为对风、水的利用和表达，风水林可以算做木的表达，点穴即为和土的沟通，唯独不见火这一重要元素的参与，不符合风水体系中朴素自然观构建的一般特征。以上文解之，风水之中火化为气，气亦即火，“火”亦即气，火气同源，火已在气中。笔者并不主张“火”是“气”之概念构建中的唯一自然原型，“气”的概念构建一定是多线程式的，是辐合嬗变的，是多元一体的，因而最终是高度抽象的。但无可否认，如果上述推论成立，“火”在“气”的概念原型中占有并不唯一但趋于中心的地位。

火气同源很可能还刺激了东方哲学中关于生命观构建的一系列内容。回归前文，楚人是一个高度崇火的族群，而楚地哲学中对气的重视亦有目共睹，二者之间是否有渊源，则非本文所能回答了。但值得一提的是，希腊哲学家赫拉克利特对火为宇宙本源的看法：“这个万物同一的宇宙，不是某个神也不是某个人创造的，它

^① 下文未讨论“金”在风水中的表现。相比于金，水、火、木、土四类基本元素均天然可见，属于自然之物，在人类历史中的积淀时间大大前置于金，因而可以在同一层面进行比较。金属的应用和冶炼技术进步有关系，归根结底是水、火、木、土四类基本元素共同作用的产物，因而此处不列入讨论。



过去是、现在是、将来也是一团永恒的活火，有分寸地燃烧、有分寸地熄灭。万物由火组成，消灭后又复归于火。火聚拢成湿气，再凝结为水，水结为土，这个过程他称为下降的路。土融化后生成水，从水中再生出其余的事物……这个过程称为上升的路”^①。这或许可以启示这一渊源建立的过程。

此外，还应当注意到青鸟（青鸟）这一概念和火的联系性。在探讨青鸟这一概念时，学者们均注意到其司启的特性。青鸟氏作为天文历官和火正有身份上的相似性和掌时上的契合性，前者掌立春以授农时，后者据春分以出火烧荒，二者都和春神、新生、农业生产有关系。青鸟作为王母使者出现时，往来昆仑墟，穿越弱水和烈火，不仅有沟通人神的特性，也有突破屏障、往来生死的媒介特性，此两点均和前文“火气同源”之内容产生联结点，而青鸟本身就是风水的代称。此或可作“火气同源”一偏证。

（三）复地天通

1. 断裂与分化

绝地天通除了天文历法层面的内涵，在诸多学者的眼里往往被视作为一次重要的社会变革。这场变革的内容是多维度的，在政事、军事、农事、巫事都有其对应的解读，在第一节中已经探讨。笔者归纳绝地天通这一事件中最主要的两个内容：一为通神的垄断，这引起了底层民众通神之途的断裂；二为巫权在神事、民事的分割，这引起了早期知识群体阶层的分化。断裂和分化这两个层面的内容在历史过程中的延续和嬗变为后世风水的诞生分别提供了心理需求和人才支持。

绝地天通之后结束了家为巫史的混乱局面，建立起以颛顼为首的巫权体系。但这并不能遏绝底层民众通神的心理愿望。死亡这一恒久主题在历史时期之前就已经被各个文明的先民所广泛思索，死亡和重生这一母题曾是每个文明主体都探讨过的内容，这些思想以神话和传说的形式流传下来。在这些神话内容中，不论是火崇拜、水崇拜、太阳崇拜等自然崇拜，还是女神崇拜、地母崇拜，均可以呈现到一个共通的层面上，即生命崇拜。而这一时期，处理这一层面内容的人群，即是巫师。巫师和早期风水活动的发生有密切渊源。如前文所述，风水起源于人类社会最初的象天法地活动。文明早期的社会群体中，具备这一知识体系的只能是巫师群体。因此，风水的早期形态和巫觋活动往往有着密不可分的联系。学者何晓昕认为，“风水源于巫…巫是风水的母体，最初的风水师是巫师的一种，最初的风水活动包含于巫术

^① 转引自 吴德凯：《赫拉克利特流变理论研究》，西南大学学位论文，2008年。



之中,‘万物有灵’观是这一切的基础”。^①《周礼·春官》载,“凡国之大事,先筮而后卜。”最早的风水活动无不带有强烈的卜占色彩。盘庚迁殷、古公亶父迁岐、文王迁丰、武王迁镐,商族、周族历次都城迁徙无不进行占卜或排筮。除了都城的选择,与风水相关的活动如祭祀、田猎、迁徙、筑室等都会进行卜筮。据晏昌贵先生的研究,楚墓出土的占卜类竹简中也发现了卜居的记录。

既始處其新室尚宜安長處之。(天星觀H)^②

晏昌贵先生将其解释为占卜新盖的房屋是否可以长住久安,这从侧面反映楚地巫卜一类的神职人员和早期风水活动的密切。楚人历来信奉巫覡,巫文化盛行。《汉书·地理志》曾记录楚国的“信巫鬼,重淫祀。”《国语》中也有大量楚国关于巫覡的记载。据王志的研究^③,楚之先祖颛顼、老童、祝融、鬻熊都是有名的大巫,其后历代楚王中亦多见对巫卜之事热衷非常之人,甚至于屈原本人也是巫。楚人先祖的为巫传统,加之楚国相对蛮荒的自然环境,为巫覡在楚国的盛行提供土壤。巫覡阶层的存在,客观上为风水思想的传承和发展提供人力基础。后世有名的风水大家中对巫术在行之人亦多有记载,郭璞即为一代游巫^④。风水是从巫术中脱胎而出的婴孩,风水术士和巫师之间有千丝万缕的联系,因而风水可以视为开头提到的绝地天通之后“分化”层面的延展和嬗变。

2.风水与通神

如果说风水的诞生是绝地天通“分化”层面一类内容的最终结果体现,那么“断裂”层面则直接提供了风水发生的最初推动力。鉴于死亡是每个族群都要面对的终极问题,那么在族群文化结构内部建立一套永生思想的模式表达就是一个必然的结果。当这一模式和丧葬集合起来,就完成了阴宅风水思想的最初目的——飞升天堂永获新生。这一过程是藉由通神完成的。绝地天通以后上层群体垄断通神权,但处于对永生的追求下层群体依据具备强烈而广泛的通神心理需求,这一需求只能以别的形式呈现出来,表现在墓葬方面,就是“气”之概念的诞生和通神途径建构的成熟,风水中在这一过程中萌芽,并重新将“天—人—地”有机联系起来,实现了人与天的重新沟通,完成了复地天通。

^① 何晓昕、罗隽:《中国风水史》,北京:九州出版社,2008年。

^② 晏昌贵:《巫鬼与淫祀——楚简所见宗教方术考》,武汉:武汉大学出版社,2010年,第215页。

^③ 王志:《屈原与巫文化关系研究》,吉林大学博士论文,2006年。

^④ 宋文静:《郭璞与巫文化研究》,重庆大学学位论文,2014年。



具体来说,复地天通在这一层面的内容表现为两点:一为风水理想模型对天地结构的模拟,并在结构中心中突出人神相应;二为通神途径的虚拟化和意象化。前文中已经比较过紫宫围合模式和风水围合模式的高度相似特征,风水中四象内容的构建则完全取法于天象,且在两类模式体系中均有一个突出的中心点,天象中表现为天极、太一、中星一类的概念,风水中则表现为穴地的选择。关于通神途径的重建,则依据“本源—实体—本源”的模式进行重新创造,天地之间的联系不再局限于建木、天柱、神山之类的实体表达,风、云、羽兽一类的通神意向被建立起来,且在这一过程中诞生了“气”的观念。关于第一点中结构模式的相似性前文已有证明,第二点中复地天通途径的重建可从楚文化一类标志性器物的内涵获得具体的解释,即下一章中关于“楚式镇墓兽”的风水学解读。

综上所述,祝融一系以至楚人,在“世序天地”的过程中进行了两个层面的实践。在“序天”的层面上,观象授时以定民历,为农业生产的依时进行提供保证。在“序地”层面上,行火禁火以烧荒焚畋,规范了民间的用火活动,正确引导了火在农业生产、军事防卫等方面发挥积极效用。这一过程均和“火”直接发生关系(天文表现为大火星和鹑火的观测和信仰,地事中则表现为出火、内火等用火活动),且以农事生产为主要目的,在这一过程中,“火”的实际功效和信仰特性,共同促成了早期风水活动的累积和早期风水观念的发展。风水的诞生是天地规范化过程中“序地”层面下人与居处环境关系不断发展的结果,随着“序地”之内容在这一过程中的增长和丰富,“序天”层面的影响相对弱化,但并未消失,且始终存在于风水体系之中。



四、导气升灵——气解“楚式镇墓兽”

在半个世纪以来的楚文化考古发掘中，楚墓葬出土的一类特征鲜明的木雕漆器怪兽引起学界广泛的兴趣：器形由底座、躯首、顶角三部分榫接组成，多为木质，偶见复合材质，多见方体底座，中部为人、神或鸟兽的躯首，大部分器形头顶插有成双数的自然鹿角，器身髹漆彩绘。日本学者水野清一在《关于长沙出土的木偶》^①一文中认为该类器物是镇妖辟邪的山神像，并最早使用了“镇墓兽”一词来命名，渐成用名定例。此外学界尚有“木鬼方座”、“楚漆龙坐”、“楚漆蛇”、“木雕怪兽”等称呼，但适用性均不及“镇墓兽”。为区别秦汉以后其他文化类型墓葬中的镇墓兽，一般将这类先秦楚墓独有的木质漆器怪兽称为“楚式镇墓兽”。虽然命名上无大的分歧，但关于其功能与作用的解释，学界长久以来形成了“山神说”、“土伯说”、“灵兽说”、“巫祝说”、“祖重说”、“坟羊说”等数十种看法，众说纷纭，莫衷一是。本章从风水思想入手，试将各观点统一于风水学的解释之中，阐释楚式镇墓兽作为风水冥器的功效。

（一）略论楚墓与风水

前文已证楚人的先祖本身就是杰出的天象学家和用火专家。在早期的人类迁徙中，定居点和烧荒地的选择是一项高难度的技术性工作，同时要利用天文星象来确定时节，安排农业生产，这一工作过程中楚人需要频繁地对生存环境进行选择、改造和利用，最初的风水学思想开始萌芽。从文献记载来看，楚人先祖经历了较为频繁的迁徙，因而在不断地实践过程中获得了较高水平的风水认知。先祖崇拜、巫觋传承和楚地复杂的自然地理环境，这几个要素客观上促成了风水和楚文化之间亲缘性。不仅如此，经过对考古材料的分析和比对，楚国葬俗中也找到一系列风水实例。

1. 封土与风水

《周易·系辞下》载：

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数^②。

《墨子·节葬下》记载尧葬巩山：

^①（日）水野清一：《关于长沙出土的木偶》，《东方学报》1937年第8期。

^②（魏）王弼撰，楼宇烈校释：《周易注校释》，北京：中华书局，2012年，第248页。



满坎无封，已葬，而牛马乘之^①。

这表明在人类历史早期的丧葬中并不重视坟丘。封土的出现各个早期文明中心的时间节点不尽一致，学界尚没有统一的定论。据刘洁等人的研究，中原文明封土墓葬的出现一方面有自身的内在动因，一方面受到了江南地区湖熟文化土墩墓制的影响^②。林留根也持此类观点，并提到了土墩墓对楚墓形制的影响^③。综合现有的考古材料和研究，楚系墓葬出现明显封土的年代不晚于春秋晚期^④。战国时期楚墓的封土已成常态，等级越高，封土越高大。

封土的出现表明风水思想得到发展。风水中的核心观念是气。《葬书》载：

葬者，乘生气也……气乘风则散，界水则止。古人聚聚使不散，行之使有止，故谓之风水^⑤。

阴宅风水的首要目的是藏风得水，聚本气，得生气。高大的封土可以界风涵水，养气生气，封土为山，可得山之气。此外，理气派的风水学家将星象和地域对应起来，高达的封土和天象呼应，以达到乘生气的完美追求。此外，封土还有寄托祖先崇拜和社土崇拜的功能，社土崇拜的根源是生殖崇拜、地母崇拜，象征着死者灵魂获得新生的风水学诉求。除前文火气通天的途径外，社崇拜和风水之间的于此又增加一条联系路径。此外，在楚墓的封土中，发现了一定比例的夯土层。高等级的墓葬较多地使用白山土、青膏泥等进行墓圻的封合。这和风水中聚气的认识分不开。

2. 选址、头向与风水

楚墓，特别是大中型的墓葬的选址体现出一定的规律。风水学中墓葬的定址一般依山就水，以地势高者为佳。据吉林大学博士王乐文的研究^⑥，楚国大中型墓葬多见于地势平缓的台地或岗地，附近有水源流经。以河南淅川龙山楚墓群为例，在龙山山脉和丹江之间的山岭上，分布有下寺、和尚岭、徐家岭等楚墓墓地。墓址均经过精心的选择，北依龙山山脉，东临丹江，隔江遥对楚国龙城城址。风水学上墓葬的祖山讲究选择龙脉，龙山山脉是秦陵支脉，是为全国三大龙脉之中龙支系，整

^① 苏凤捷、程梅花注说：《墨子》，开封：河南大学出版社，2008年，第191页。

^② 刘洁：《中国坟丘的起源》，《鲁东大学学报（社科版）》，2009年第1期。

^③ 林留根：《论中国墓葬封土之源流》，《东南文化》，1996年第4期。

^④ 胡方平：《略论楚墓坟丘产生的背景与年代》，《江汉考古》1995年第4期。

^⑤ （晋）郭璞撰：《葬书》，北京：线装书局出版社，2010年9月出版。

^⑥ 王乐文：《江北楚墓研究》，吉林大学博士学位论文，2010年。



体呈西南—东北走向，山龙有势，东有丹江流过，丹江是汉水主脉，水龙得力，因此是上好的阴宅之地。可见彼时楚地有着比较超前的风水实践。

从头向来看，战国晚期之前，楚国公族的墓葬的头向基本向东，大中型墓葬的墓葬也基本向东。一方面，楚先祖出自东方，族源在东，崇拜祖先。另一方面，楚人尚左，楚系神灵中的最高神祇东皇太一居东方。从风水学上解释，东方从龙从青从木，是生地，是灵魂飞升之处。楚人对魂魄的重视使其格外考虑灵魂的安宁，同时也表达了向往新生之意。

从楚墓的选址、营造和封树来看，楚文化的风水思想得到较大发展。可以断定，楚文化中有着较成体系的阴宅风水观念形成，战国之后这一类思想和阴阳家、兵家、道家、杂家等学派的学说互相杂处，为汉晋风水学说的独立做了前期铺垫。在对楚人、楚墓和早期楚地风水萌芽之间的关系有了初步认识之后，关于楚文化的研究可以摄入一个新的视角，即风水学在楚文化中的表现和影响。利用这一视角可以用于解释前文所提到的“楚式镇墓兽”。

（二）楚式镇墓兽的风水学解读

1. 主流解释

关于楚式镇墓兽的文化解读，学者们各自独辟蹊径，产生了数十种能自圆其说的理论。笔者是讲其归纳为如下几类。

自然神祇类：1. 山神说。最早持此观点的是日本学者水野清一，我国学者王瑞明也基本认同该观点^①，认为这种形象是《山海经》记载的龙身鹿角一类的山神。2. 操蛇神说。吴荣曾持此观点^②，认为其形象应是战国时期信仰体系中操蛇、践蛇的神灵形象。

死神类：1. 土伯说。陈跃君、院文清持此观点^③，认为其为楚辞中所记载的虎身利角的土伯形象，即幽冥地府的君王。2. 坟羊说。袁朝、李儒胜持此观点^④，认为其形象为源自麋鹿形象的坟羊，坟羊又作獫羊、夷羊，是先秦时期广泛记载的象征着死亡和灾难的土怪、土精的名字。

祖先类：1. 祖重说。高崇文持此观点^⑤，认为其形象为祖先的雕像，是依附死者之神的地方。2. 祖先牌位说。丁兰考证了后世牌位与楚式镇墓兽之间的关联，认为

^① 王瑞明：《“镇墓兽”考》，《文物》，1979年第6期。

^② 吴荣曾：《战国汉代的“操蛇神怪”及有关神话迷信的变异》，《文物》，1989年第10期。

^③ 陈跃均、院文清：《“镇墓兽”略考》，《江汉考古》，1983年第3期。

^④ 李朝、李儒胜：《“镇墓兽”源流考》，《中南民族大学学报（社科版）》2005年第3期。

^⑤ 高崇文：《楚“镇墓兽”为“祖重”解》，《文物》，2008年第9期。



二者存在功能的相似性^①。

灵兽类：1.龙说。相当多学者认同此看法，有夔龙说，变形龙说等等。2.麋鹿说。此类观点持有者也较广，主要从麋鹿本身的灵兽属性进行探讨，认为可以帮助死者灵魂升天。

镇墓辟邪类：持此类观点的学者颇多，如邹英都^②、蒋卫东^③等。

巫觋类：1.法器说。丁兰认为应是载死者灵魂升天的法器^④。2.巫觋神说。邱东连认为应是掌管楚国巫文化的艺术形象^⑤。此外尚有从楚式镇墓兽功能出发进行阐述的灵魂升天说、安魂说等观点，不一而足。

2.灵兽乘气

整理以上各种观点，看似不相同，实则有着联结点。从学者对楚式镇墓兽的功能认知来看，其应该包括如下四重内涵：镇邪压胜。免遭邪灵的侵扰；告祈神灵，祈求祖先或神灵的辟佑；告买地权，保持墓葬的完整性，避免虫、蛇、鼠、豸对墓葬的破坏，引渡飞升，帮助亡魂往生天界。

进一步简化，可以概括为：一、保持墓葬的完整和安宁；二、保护亡魂的飞生。大道化一，抽离楚式镇墓兽的具体形象，回归其本质，笔者认为楚式镇墓兽是一类风水冥器。之所以由此结论，是源于楚人的魂魄观和风水中气的理念明珠暗合。

风水中气的概念前文已经谈过。气广泛存在与天地万物之中，是一种抽象的能量和载体。人的魂魄即分别为气的一种。楚人好鬼信巫，其文化中魂魄观的色彩非常浓重。战国时期，魂魄的基本内涵是：形之灵为魄，气之神为魂。魂为天阳之气，魄为地阴之气，人生则魂魄合，人死则魂魄离，魂气归于天为神，形魄归于地为鬼。所以为了实现逝者的魂魄安宁，丧葬活动天然地需要从天地、阴阳、神鬼等对立统一的两个方面着手，实现魂魄各安其所的双重目的。因此，祭祀、丧葬活动的习俗和陪葬品往往具有双重属性，阴阳并重，神鬼各敬。从这个角度出发，简化后的楚式镇墓兽两个基本功能和丧葬的需求不谋而合。保持墓葬完整是为了保持死者之魄及其肉身的安定和完整；帮助亡魂飞升是为了实现其魂归天界的需求。因此，目前学者关于楚式镇墓兽的认知都是单向的，现有名称不足以完全体现其文化内涵。

人类的魂魄统一于风水的气中，阴宅风水的主要诉求就是实现魂魄的长久安宁。所以强调藏风得水，乘阳蓄阴。楚文化对风水思想的认知已如前文所述，因而，

^① 丁兰：《楚式“镇墓兽”与现代牌位关系考》，《群文天地》，2011年第5期。

^② 邹英都：《楚器“镇墓兽”形制内涵探源》，《湖南大学学报（社科版）》，2003年第1期。

^③ 蒋卫东：《“镇墓兽”意义辨》，《江汉考古》，1991年第2期。

^④ 丁兰：《试论楚式“镇墓兽”与东周时期楚民族的巫文化》，《中南民族大学学报（社科版）》，2008年第3期。

^⑤ 邱东联：《“镇墓兽”辨考》，《江汉考古》，1994年第2期。



楚式镇墓兽属于担负阴阳双重功效的风水冥器的假设应予成立。如果站在风水学的视角上观察楚式镇墓兽，其形象组成就昭然若揭了。

笔者认为，楚式镇墓兽的基本组成为鹿角、虎首和方座（见图 4.2.2-1）。

头角为鹿角在学界是没有疑问的。黄莹^①、李文龙^②的等人详细论证过麋鹿在楚文化中的地位。麋鹿在先秦时期广泛分布于楚国地域，并成为云梦泽畔麋国的图腾。鹿角在楚文化中被作为巫觋法器和占卜用具，具有辟邪作用。同时鹿作为传统灵兽之一，一直被视为祥瑞，可以充当神仙的坐骑，因而被赋予引导魂灵飞升的美好蕴含。鹿是楚系风伯飞廉的原型之一。鹿角在楚式镇墓兽中的作用主要是帮助亡魂升天。

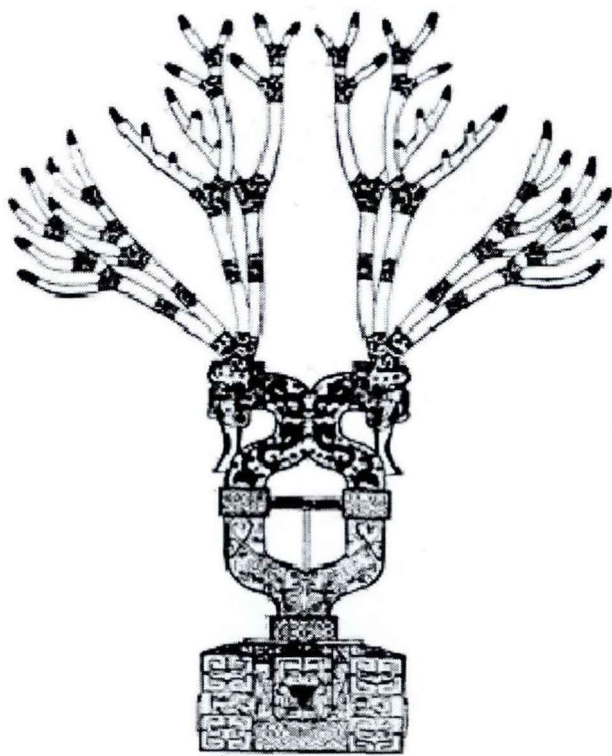


图 4.2.2-1 湖北江陵天星观一号楚墓出土镇墓兽^③

兽首为虎首，这一点学界有争论。但笔者认为从形象和内涵来看，虎首是最合适的。虎首和鹿角的组合在楚文化中并不突兀，楚文化中另一类常见器物，虎座立凤鼓架

^① 黄莹：《论麋鹿对楚文化的影响》，《湖南省博物馆馆刊》，2013 年第 10 辑。

^② 李文龙《楚式“镇墓兽”鹿角文化内涵与楚国巫文化的关系探讨》，中南民族大学学位论文，2013 年。

^③ 湖北省荆州地区博物馆：《江陵天星观一号楚墓》，《考古学报》，1982 年第 1 期。



和虎首鹿角兽在文化内涵上有异曲同工之妙。前文谈到，风伯飞廉是凤首鹿身，鹿从风从凤，鹿和凤的角色相当，都起到引导亡魂飞升的作用。所以虎座立凤鼓架和虎首鹿角兽在意象构造上有相似性，是同一种思想的两种艺术表达。虎是百兽之王，山林之长，因而有镇墓辟邪之功效。因此，虎首在楚式镇墓兽的作用是保护死者的阴魄不受侵扰，保持墓葬的完整性。

由此看来，楚式镇墓兽其实是虎首鹿角风水兽，既起到镇墓辟邪的作用，又具导引亡魂飞升的功效，从而完成乘阴阳之生气的风水学诉求。以阴阳来看，虎从阳，护还阴气不受损，鹿从阴，导迎阳气不失逸，二气乘生，风水得之。需要注意的一点是，虎最初是苗蛮集团的图腾，麋鹿是楚地麋人的图腾，楚人先祖半姓一支以羊为图腾，后来楚文化中普遍流行凤崇拜。经过长时间的民族杂处，虎、鹿、凤的图腾崇拜在楚国下层民众变得流行，而楚国公族在文化上更加固守先祖的传统，相对难以接受蛮族图腾，这就可以解释早期的“虎首鹿角楚式镇墓兽”在低等级楚墓更为流行直至战国中期才以较高比例地出现在中高等级的楚墓中这一现象。正是因为楚族和当地民众的不断融合，虎和凤鸟原本作为苗蛮集团的图腾也被荆楚一族所慢慢接受，逐渐演化出楚文化中崇凤崇虎的风俗，从而侧面证明虎首鹿角镇墓兽风水学解释的合理性。楚式镇墓兽后期形象的固定化可能预示此时楚地“气”的概念已经发展到一个较高水平，楚人在漫长实践活动中积累起来的朴素风水观念已经渐渐趋进至体系化的阶段。



五、结 语

在完成本文的总结之前，笔者欲先疏理本文的研究过程。

本文二、三部分是文章的重点。第二章旨在解决将“天”的视角引入风水研究的可行性问题，并尝试建立起早期风水研究的“天—地—人”模式，揭示早期风水活动和天文活动在各个层面的交缠特性，并对楚文化天文中的风水因子进行简单例释。在探讨楚文化与风水早期起源形态之间的关系时，笔者首先注意到的是早期风水与天文活动之间的联系，故在“象天法地”一章中主要探究这个主题。在深入分析风水的几个早期名称（堪舆、青乌、青乌）后，发现风水之名中蕴含的两个视角，即观天和测地，说明风水活动从其根源上来讲是对古老象天法地活动的一种延续。在进一步的探究之中，发现了先秦时期择地与择时的紧密关系，即古人在择吉心理的统一作用下所开展的择时和择地往往是同时发生的又是紧密结合的，且择时理论的发展客观上推动了方位禁忌观念的产生，而择时和择地又统一于天文活动之下。天文观念体系的完备刺激了风水中几个重要概念的产生，风水活动象天法地、天地分形的特性展露出来。接下来本章通过回溯楚人的天文传统，发现这其中可能存在的早期风水观念萌芽。

在探究楚人早期天文传统时，自然绕不开“绝地天通”这一上古时期的重大事件，以之作为本文的第三章。第三章在第二章建立的“天—地—人”视角下全面研究了“绝地天通”事件中的一系列概念，阐释楚人先祖所确立的天文传统、用火传统、巫术传统最终都可以回归到“出火烧荒”这一具体的农事生产活动中去，而早期的较成体系的择地、择居观念即可能在这一过程中逐渐累积并发展起来。本文第一节从历法和农事的角度考证了绝地天通的内涵，得出农事生产是这一事件发生的原初动力。第二节主要考证用火行为和早期风水观念发生的交缠，选取具有双重身份属性（既观察大火星也掌人间用火）的“火正”一职作为探究对象，全面分析先秦时期“火正”这一身份属性下的观天、择地、和行火活动，发现这一过程中“天—地—人”模式进而推断在火田之时对行火用火的控制和地形选择诞生了基本的择地观，当这一观念和择居产生联系时，风水的产生也就呼之欲出。在对火正职业内容的考察中，发现火在先秦诸多活动中的媒介与能量传递属性，进而思考火对“气”之概念的启迪性。通过疏理火、火精、火崇拜等内容，笔者发现了“火”与“气”在能量传递、生命崇拜、本源论等方面的相似性，提出了“火”可能是风水中“气”之概念形态的原型之一。同时注意到“出火”这一行为在焚田、燎祭、社祭、春神崇拜等方面的联结性，这种联结性对风水的发生有启迪意义。第三节则主要探讨绝



地天通之后巫师群体对风水发展起到的作用，并提出风水理论的诞生是绝地天通后下层民众通神中断而采取的应对方式，在这一过程中，“气”作为通神的手段被催生。

第四章则主要通过解读“楚式镇墓兽”的内涵具体探讨楚地“气”之概念在墓葬风水层面的应用和表达。虎和鹿在楚文化中有着特定的文化内涵，灵兽导气佐引灵魂升天的思想在楚文化中有较长的历史过程，“楚式镇墓兽”中虎头、鹿角一类形象的建构是楚地墓葬中关于“气”观念发展到一定阶段的产物，反映出楚地此时的朴素风水观念已经开始具备体系化、系统化的趋势。

本文的研究因时间和能力所限止步于此，但楚文化中尚有相当多的内容可以继续探讨楚地早期风水观念。首先，楚地拥有内容异常丰富的自然崇拜，“万物有灵”的原始自然观很可能贡献了风水中风、水、土等要素的提炼。其次楚地的多样性的鬼神崇拜对风水的发生也有启迪意义，如山神崇拜、死神崇拜、祖先崇拜在后世风水的实践中都有相关层面的设置，因此不能否认这些崇拜对风水发生的推动作用。另外楚文化考古中也有大量风水实例可供探索，楚文化宫殿建筑、城市遗址、聚落形态、墓葬分布等都蕴含着十分丰富的风水因素。另外，楚地出土简帛文献中的早期风水文献也值得关注和研究。这些内容都是本题进行下一步研究的方向。

综上，笔者认为，风水的诞生经历了先秦时期古老天文、地理、人事诸系列概念逐步融合的过程，最初的风水活动和天文之间的关系密切，“天一地一人”这一模式在早期风水实践中具有普遍性，观天和测地、择时和择地在早期人类活动中相互连接密不可分。楚人漫长的天文学传统之下潜藏了历史悠久的相地活动，这一活动和其先祖职业、火田农业、巫术及火崇拜有关系。楚地独特的宇宙观、灵魂观以及强烈的祖先崇拜导致楚人在阴宅构筑方面的经验积累丰富。这些活动和楚地自然地理环境共同作用刺激了某些早期风水概念的建立和发展。楚人哲学系统的某些思维启发了后世风水理论的建立，风水理论中“气”的概念可能在楚文化的哲学体系之中完成了自身构建，并和楚地阴宅实践的结合，而最终进入到主导魂魄永生的风水体系，完成楚地风水的起源。楚文化视域下的原始风水活动和朴素的早期风水观念是风水起源过程中的重要环节，这个过程可能是独立的，并最终代表南方风水文化与北方风水文化融合。

本研究最大的收获在于：将“天”的视角引入到风水研究中，把风水作为“世序天地”中“序地”层面的内容来考量，将风水解释为先秦以来“天地规范化”进程中“序地”层面的产物；认为风水的产生和早期的农业用火有关系，风水中“气”的概念原型可能来自于“火”，提出了“火气同源”的观点。本研究中依然存在大



量的不足之处：文章结构不合理，论证过于简单，逻辑性不强，对楚文化的材料使用较少，研究内容过于单薄，不够充分，一开始设想的研究方向也未能全部涉及。这一切都鞭策着笔者本人在接下来的科研学习过程中进一步充实自己的学科知识，用更合理的研究方案完成楚文化中风水起源路径的探讨。

目前风水在学术界中仍旧存在较大争议，因而继续这项研究具有挑战性。但楚文化中丰富风水实例的存在是客观的事实，这将是推动笔者继续这一研究的最大动力。考证楚文化中独具魅力的风水思想，也有助于在时下泥沙俱下的风水热潮中保持清醒，风水不是一门科学，亦非完全是迷信，而是一项有自身特性的古老文化，只有正确认识这一文化，才能正确对待这一文化。因此，笔者的研究亦将持续下去。



参考文献

（一）古籍文献

- [1] （战国）左丘明撰：《国语》上海：上海古籍出版社，2015 年。
- [2] （汉）刘安著，杨有礼注说：《淮南子》，开封：河南大学出版社，2010 年。
- [3] （汉）司马迁著，（刘宋）裴骃集解、（唐）司马贞索引、（唐）张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1959 年。
- [4] （汉）孔安国撰，（唐）孔颖达正义，黄怀信整理：《尚书正义》，上海：上海古籍出版社，2007 年。
- [5] （汉）班固著，（唐）颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，1962 年。
- [6] （汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义，黄侃经文句读：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，1990 年。
- [7] （汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏，黄侃经文句读：《周礼注疏》，上海：上海古籍出版社，2010 年。
- [8] （汉）赵晔著：《吴越春秋》，北京：中华书局，1985 年，
- [9] （汉）戴德撰，（北朝）卢辩注：《大戴礼记》，北京：中华书局，1985 年。
- [10] （魏）王弼撰，楼宇烈校释：《周易注校释》，北京：中华书局，2012 年。
- [11] （东晋）郭璞：《古本葬经》，郑同点校：《古今图书集成术数集刊》（堪舆），北京：华龄出版社，2008 年，
- [12] （东晋）葛洪著，王明校释：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1980 年。
- [13] （元）赵道一撰：《历世真仙体道通鉴》，上海：上海古籍出版社，1996 年。
- [14] 袁珂：《山海经校注》，上海：上海古籍出版社，1980 年。
- [15] 许维通：《吕氏春秋集释》，北京：中国书店，1985 年。
- [16] 杨伯峻编著：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990 年。
- [17] 梁锡锋注说：《诗经》，开封：河南大学出版社，2008 年。
- [18] 苏凤捷、程梅花注说：《墨子》，开封：河南大学出版社，2008 年。

（二）考古报告

- [1] 甘肃省博物馆：《武威磨咀子三座汉墓发掘简报》，《文物》，1972 年第 12 期。
- [2] 随县擂鼓堆一号墓发掘队：《湖北随县曾侯乙墓发掘简报》，《文物》，1979 年第



7 期。

- [3] 荆州博物馆：《江陵雨台山楚墓发掘简报》，《考古》，1980 年第 5 期。
[4] 湖北省荆州地区博物馆：《江陵天星观一号楚墓》，《考古学报》，1982 年第 1 期。

（三）研究著述

- [1] 顾颉刚：《古史辨（五）·五德终始说下的政治和历史》，上海：上海古籍出版社，1982 年。
[2] 饶宗颐、曾宪通：《楚帛书》，北京：中华书局，1985 年出版。
[3] 何欣：《诸神的起源》，北京：三联书店，1986 年。
[4] 张正明：《楚文化史》，上海：上海人民出版社，1987 年。
[5] 何晓昕：《风水探源》，南京：东南大学出版社，1990 年。
[6] 林耀华、庄孔韶、林宗成：《金翼：中国家族制度的社会学研究》，香港：三联书店，1990 年。
[7] 赵国华：《生殖崇拜文化论》，北京：中国社会科学出版社，1990 年。
[8] 王玉德：《神秘的风水——传统相地术研究》，南宁：广西人民出版社，1991 年。
[9] 程建军、孔尚朴：《风水与建筑》，南昌：江西科学技术出版社，1992 年。
[10] 邓启耀：《中国神话的思维结构》，重庆：重庆出版社，1992 年。
[11] 高友谦：《中国风水》，北京：中国华侨出版社，1992 年。
[12] 王玉德：《古代风水术注评》，北京：北京师范大学出版社，1992 年。
[13] 妙摩、慧度：《中国风水术》，北京：中国文联出版公司，1993 年。
[14] 蔡达峰：《历史上的风水术》，上海：上海科技教育出版社，1994 年。
[15] 邓启耀：《中国神话的思维结构》，重庆：重庆出版社，1994 年。
[16] 刘晓明：《风水与中国社会》，南昌：江西高校出版社，1994 年。
[17] 张军：《楚国神话原型研究》，台北：文津出版社，1994 年。
[18] 詹石窗：《道教风水学》，台北：文津出版社，1994 年。
[19] 郭德维：《楚系墓葬研究》，武汉：湖北教育出版社，1995 年。
[20] 刘沛林：《风水：中国人的环境观》，上海：三联书店，1995 年。
[21] 陆思贤：《神话考古》，北京：文物出版社，1995 年。
[22] 涂又光：《楚国哲学史》，武汉：湖北教育出版社，1995 年。
[23] 王玉德：《中华堪舆术》，台北：文津出版社，1995 年。
[24] 丁雨露、洪涌：《中国古代风水与建筑选址》，石家庄：河北科学技术出版社，1996 年。



- [25]刘沛林:《古村落: 和谐的人聚空间》, 上海: 三联书店, 1998 年。
- [26]徐吉军:《中国国丧葬史》, 南昌: 江西高校出版社, 1998 年。
- [27]俞孔坚:《理想景观探源—风水的文化意义》, 北京: 商务印书馆, 1998 年。
- [28]亢亮、亢羽:《风水与建筑》, 北京: 百花文艺出版社, 1999 年。
- [29]庄孔韶:《银翅: 中国的地方社会与文化变迁》, 上海: 三联书店, 2000 年。
- [30]徐文武:《楚国宗教概论》, 武汉: 武汉出版社, 2001 年。
- [31]武家璧:《观象授时——楚国的天文历法》, 武汉: 湖北教育出版社, 2001 年。
- [32]孙福喜:《鹖冠子研究》, 西安: 陕西人民出版社, 2002 年。
- [33]汉宝德:《风水与环境》, 天津: 天津古籍出版社, 2003 年。
- [34]徐旭生:《中国古史的传说时代》, 南宁: 广西师范大学出版社, 2003 年。
- [35]高友谦:《中国风水文化》, 北京: 团结出版社, 2004 年。
- [36]刘永立:《河南民俗》, 兰州: 甘肃人民出版社, 2004 年,
- [37]程建军:《藏风得水: 风水与建筑》, 北京: 中国电影出版社, 2005 年。
- [38]程建军:《燮理阴阳: 中国古代建筑与周易哲学》, 北京: 中国电影出版社, 2005 年。
- [39]程建军:《经天纬地: 中国罗盘详解》, 北京: 中国电影出版社, 2005 年。
- [40]陈进国:《信仰、仪式与乡土社会: 风水的历史人类学探索》, 北京: 中国社会科学出版社, 2005 年。
- [41]王其亨:《风水理论研究》(第 2 版), 天津: 天津大学出版社, 2005 年。
- [42]于希贤、于涌:《中国古代风水的理论与实践: 对中国古代风水的再认识》, 北京: 光明日报出版社, 2005 年。
- [43]余健:《堪輿考源》, 北京: 中国建筑工业出版社, 2005 年。
- [44]丁兰:《湖北地区楚墓分期研究》, 北京: 民族出版社, 2006 年。
- [45]李零:《中国方术正考》, 北京: 中华书局, 2006 年。
- [46]王锺陵:《中国前期文化心理研究》, 上海: 上海古籍出版社, 2006 年。
- [47]于希贤:《法天象地: 中国古代人居环境与风水》, 北京: 中国电影出版社, 2006 年。
- [48]谌中和:《夏商时代的社会与文化》, 兰州: 甘肃人民出版社, 2006 年。
- [49]陈文敏:《汉字起源与原理》, 上海: 上海古籍出版社, 2007 年。
- [50]冯时:《天文考古学》, 北京: 中国社会科学出版社, 2007 年。
- [51]王胜利:《楚国天文学探索》, 武汉: 湖北人民出版社, 2007 年。
- [52](美)班大为:《中国上古事实揭秘: 天文考古学研究》, 上海: 上海古籍出版



社，2008 年。

- [53]陈久金、张明昌：《中国天文史大发现》，山东画报出版社，2008 年。
- [54]洪丕谟、姜玉珍：《中国古代风水术》，上海：上海古籍出版社，2008 年。
- [55]何晓昕、罗隽：《中国风水史：中国风水是一门前途无量的学问》，北京：九州出版社，2008 年。
- [56]王育武：《中国风水文化源流》，武汉：湖北教育出版社，2008 年。
- [57]陈伟：《楚地出土战国简册十四种》，北京：经济科学出版社，2009 年。
- [58]葛兆光：《中国思想史》，上海：复旦大学出版社，2009 年。
- [59]潘鼐：《中国恒星观测史》，上海：学林出版社，2009 年。
- [60]马伯英：《中国医学文化史》，上海：上海人民出版社，2010 年。
- [61]谭兆庚：《建筑风水美学》，深圳：深圳报业集团，2010 年。
- [62]王玉德：《堪輿术研究》，北京：中央编译出版社，2010 年。
- [63]晏昌贵：《巫鬼与淫祀——楚简所见宗教方术考》，武汉：武汉大学出版社，2010 年。
- [64]孔庆典：《10 世纪前中国纪历文化源流——以简帛为中心》，上海：上海人民出版社，2011 年。
- [65]陆星原：《汉字的天文学起源与广义先商文明》，上海：上海社会科学院出版社，2011 年。
- [66]张齐明：《亦术亦俗——汉魏六朝风水信仰研究》，北京：中国人民大学出版社，2011 年。
- [67]邴尚白：《楚国卜筮祭祷简》，新北：花木兰文化出版社，2012 年。
- [68]程涛平：《楚国农业及社会研究》，武汉：湖北教育出版社，2012 年。
- [69]关传友：《风水景观：风水林的文化解读》，南京：东南大学出版社，2012 年。
- [70]李申：《道与气的哲学——中国哲学的内容提纯和逻辑演进》，上海：中华书局，2012 年。
- [71]尹荣方：《社与中国上古神话》，上海：上海古籍出版社，2012 年。
- [72]何飞燕：《出土文字资料所见先秦秦汉祖先神崇拜的演变》，北京：科学出版社，2013 年。
- [73]〔日〕小野泽精一、福光永司、山井涌编，李庆译，《气的思想——中国自然观与人的观念的发展》，上海：上海人民出版社，2014 年。



（四）期刊论文

- [1] 竺可桢：《论以岁差定尚书尧典四仲中星之年代》，《科学》，1926 年 12 期。
- [2] 王瑞明：《“镇墓兽”考》，《文物》，1979 年第 6 期。
- [3] 骆承烈、朱锡禄：《嘉祥武氏墓群石刻》，《文物》，1979 年第 7 期。
- [4] 陈跃均、院文清：《“镇墓兽”略考》，《江汉考古》，1983 年第 3 期。
- [5] 张正明：《“鬻熊为文王之师”解辨误》，《江汉论坛》，1983 年第 9 期。
- [6] 李惑之：《试论楚先祖祝融谱系》，《江汉考古》，1988 年第 1 期。
- [7] 罗树元、黄道芳：《试论<尧典>四仲中星》，《湖南师范大学自然科学学报》，1988 年第 1 期。
- [8] 庞朴：《火曆钩沉——一个遗失已久的古历之发现》，《中国文化》，1989 年第 1 期。
- [9] 尹弘基、沙露茵：《论中国古代风水的起源和发展》，《自然科学史研究》，1989 年第 1 期。
- [10] 吴荣曾：《战国汉代的“操蛇神怪”及有关神话迷信的变异》，《文物》，1989 年第 10 期。
- [11] 冯时：《殷历岁首研究》，《考古学报》，1990 年第 1 期。
- [12] 冯时：《中国早期星图研究》，《自然科学史杂志》，1990 年第 2 期。
- [13] 冯时：《河南濮阳西水坡 45 号墓的天文学研究》，《文物》，1990 年第 3 期。
- [14] 于希贤：《中国风水地理的起源与发展初探》，《中国历史地理论丛》，1990 年第 4 期。
- [15] 陈久金：《天干十日考》，《自然科学史研究》，1992 年第 2 期。
- [16] 蒋卫东：《“镇墓兽”意义辨》，《江汉考古》，1991 年第 2 期。
- [17] 王小盾：《火历论衡》，《中国文化》，1991 年第 2 期。
- [18] 何浩：《祝融、火正与火师》，《求索》，1992 年第 3 期。
- [19] 季羨林：《“天人合一”新解》，《传统文化与现代化》，1993 年第 1 期。
- [20] 李炳海：《东皇太一为大火星考》，《辽宁大学学报》，1993 年第 4 期。
- [21] 邱东联：《“镇墓兽”辨考》，《江汉考古》，1994 年第 2 期。
- [22] 曾祥委：《“四仲中星”、“四宫”与河图时代的天文学》，《广东民族学院学报（社会科学版）》，1994 年第 2 期。
- [23] 詹石窗：《青乌、道教与生殖崇拜论》，《民间文学论坛》，1994 年第 2 期。
- [24] 张闻玉：《释“辰”》，《贵州大学学报》，1994 年第 2 期。
- [25] 宋公文：《楚墓的头向与葬式》，《考古》，1994 年第 9 期。



- [26]王玉德：《堪輿“气”说十题》，《华中师范大学学报（哲社版）》，1995年第1期。
- [27]胡方平：《略论楚墓坟丘产生的背景与年代》，《江汉考古》，1995年第4期。
- [28]林留根：《论中国墓葬封土之源流》，《东南文化》，1996年第4期。
- [29]刘沛林：《中国风水的起源与传播》，《寻根》，1996年第4期。
- [30]李德仁、廖凯：《从混沌分形看中国古典建筑与园林设计》，《武汉测绘科技大学学报》，1998年第3期。
- [31]向安强：《春秋战国时楚国农业探研（续）》，《农业考古》，2000年第3期。
- [32]许兆昌：《重、黎绝地天通考辨二则》，《吉林大学社会科学学报》，2001年第2期。
- [33]叶林生：《“绝地天通”新考》，《中南大学学报（人文社会科学版）》，2002年第5期。
- [34]邹英都：《楚器“镇墓兽”形制内涵探源》，《湖南大学学报（社科版）》，2003年第1期。
- [35]刘守华：《〈黑暗传〉中的盘古神话及其传承特点》，《华中师范大学学报（人文社会科学版）》，2003年第6期。
- [36]李朝、李儒胜：《“镇墓兽”源流考》，《中南民族大学学报（社科版）》2005年第3期。
- [37]闫德亮：《中原的盘古开天辟地神话》，《河南师范大学学报（哲学社会科学版）》，2005年第5期。
- [38]王胜利：《〈尚书·尧典〉四仲中星观测年代考》，《晋阳学刊》，2006年第1期。
- [39]杜林渊、段熔：《试论楚国墓葬的头向》，《延安大学学报（社会科学版）》，2006年第3期。
- [40]武家璧：《〈尚书·考灵耀〉中的四仲中星及相关问题》，《广西民族学院学报（自然科学版）》，2006年第4期。
- [41]陈斯鹏：《楚帛书甲篇的神话构成、性质及其神话学意义》，《文史哲》，2006年第6期。
- [42]王育武：《汉代式术与堪輿》，《华中建筑》，2007年第7期。
- [43]丁兰：《试论楚式“镇墓兽”与东周时期楚民族的巫文化》，《中南民族大学学报（社科版）》，2008年第3期。
- [44]李小光：《“绝地天通”：论中国古代宗教多神性格之源》，《宗教学研究》，2008年第4期。



- [45]尹弘兵:《鬻熊史事解析》,《江汉论坛》,2008年第5期。
- [46]高崇文:《楚“镇墓兽”为“祖重”解》,《文物》,2008年第9期。
- [47]刘洁:《中国坟丘的起源》,《鲁东大学学报(社科版)》2009年第1期。
- [48]冯时:《天文考古学与上古宇宙观》,《濮阳职业技术学院学报》,2010年第4期。
- [49]陈春红、张玉坤:《论中埃早期陵墓建筑的天文与时空观——以吉萨金字塔和濮阳墓为例》,《天津大学学报(社会科学版)》,2011年第2期。
- [50]方艳、李俊标:《赤乌与青鸟——论〈穆天子传〉中的生命观念》,《中国文化研究》,2011年第4期。
- [51]丁兰:《楚式“镇墓兽”与现代牌位关系考》,《群文天地》,2011年第5期。
- [52]蔡先金、张兵、李佩瑶:《中国创世神话图景及其诸神谱系——以〈楚帛书〉为中心的探讨》,《理论学刊》,2012年第2期。
- [53]武家璧:《楚帛书〈时日〉篇中的天文学问题》,《考古学研究(九)》,2012年。
- [54]陈久金:《濮阳西水坡龙虎蚌塑的天文价值》,《濮阳职业技术学院学报》,2013年第2期。
- [55]张开焱:《楚帛书甲篇创世神话研究述评》,《湖北师范学院学报(哲学社会科学版)》,2014年第1期。
- [56]蔡靖泉:《炎帝·颛顼·祝融——楚人始祖论》,《江汉论坛》,2014年12期。
- [57]胡克森:《“绝地天通”与巫史分职》,《北京行政学院学报》,2015年第2期。
- [58]杨权喜:《关于“绝地天通”的一种新的去神秘化解读》,《湖南科技大学学报(社会科学版)》,2015年第3期。
- [59]张小稳:《改火、更火及出火》,《社会科学战线》,2015年9期。
- [60]王小盾:《“绝地天通”天学解》,《中华文史论丛》,2016年第3期。
- [61]汪鹏:《先秦秦汉典籍所见焚人、暴人祈雨巫术考论》,《忻州师范学院学报》,2017年第1期。

(五) 学位论文

- [1] 骈慧娟:《先秦火政考》,上海师范大学硕士学位论文,2003年。
- [2] 彭华:《阴阳五行研究(先秦篇)》,华东师范大学博士学位论文,2004年。
- [3] 史志龙:《先秦社祭研究》,武汉大学博士学位论文,2005年。
- [4] 叶立青:《楚巫觋考略》,东北师范大学硕士学位论文,2006年。
- [5] 吴德凯:《赫拉克利特流变理论研究》,西南大学硕士学位论文,2008年。
- [6] 王乐文:《江北楚墓研究》,吉林大学博士学位论文,2010年。
- [7] 李虹:《死与重生:汉代墓葬信仰研究》,山东大学博士学位论文,2011年。



-
- [8] 郑轶:《宣化下八里辽墓彩绘星象图研究》,苏州大学硕士学位论文,2011年。
- [9] 李林:《<庄子>方术研究》,山东大学硕士学位论文,2012年。
- [10] 王巧玲:《道教风水与美学》,浙江大学博士学位论文,2012年。
- [11] 丁雪梅:《寒食节俗文化阐释》,西北师范大学硕士学位论文,2013年。
- [12] 李文龙:《楚式“镇墓兽”鹿角文化内涵与楚国巫文化的关系探讨》,中南民族大学硕士学位论文,2013年。
- [13] 宁志刚:《战国秦汉“道”、“气”论》,山东大学硕士学位论文,2014年。
- [14] 徐斌:《秦咸阳、汉长安象天法地规划思想研究》,清华大学博士学位论文,2014年。
- [15] 张瑞:《朱熹风水思想的历史学研究》,山东大学博士学位论文,2014年。
- [16] 陈冯涛:《绝地天通与颛顼的神权专制》,暨南大学硕士学位论文,2014年。
- [17] 王蕾:《先秦巫医文化研究》,青岛大学硕士学位论文,2016年。
- [18] 董云香:《先秦秦汉移祸巫术诸问题研究》,东北师范大学博士学位论文,2016年。



致 谢

转眼已在华师学习七个年头，桂子山俨然成了人生旅程中驻足第二久的地方。何其有幸，来到这里，遇到生命中这些贵人，劳心鞠育，促我成长。

感谢王师，感谢恩师的宽容和教导。三年以来幸得恩师耳提面命，教诲谆谆，弟子受益终身。高山仰止，景行行止，虽不能至，然心向往之。您之治学为人，弟子一生景仰。

感谢父母。养儿千里之外，日夜操劳，忧心牵挂，无以为报，顿首。

感谢姚伟钧老师、刘固盛老师，三年以来，两位教授对我的学业和生活给予了诸多指导和帮助，祝您们身体健康；感谢黄尚明老师、傅玥老师、吴宁老师，三位老师从本科开始就一直关心我的生活、指导我的学业，真诚感谢您们的付出。

感谢同学和三位室友，三年相伴，有太多欢乐和回忆，多谢大家的理解和支持。

感谢本文中所引用文献的所有作者，是你们的学术成果使得本文的研究成为可能，感谢你们。

关晓武

2017年5月于桂子山